

Aus Natur und Geisteswelt
Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen

H. Richert

Schopenhauer

Seine Persönlichkeit, seine Lehre, seine Bedeutung



Verlag von B. G. Teubner in Leipzig-Berlin

Aus Natur und Geisteswelt.

Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen aus allen Gebieten des Wissens.

Preis des Bändchens von 130—160 Seiten in farbigem Umschlag 1 Mark, geschmackvoll gebunden 1 Mark 25 Pfennige. Jedes Bändchen ist in sich abgeschlossen und einzeln käuflich.

Philosophie und Pädagogik, Psychologie und Physiologie, Gesundheitslehre und Heilwissenschaft.

Die Weltanschauungen der großen Philosophen der Neuzeit. Von Professor Dr. L. Busse in Königsberg i. Pr.

Will in allgemeinverständlicher Form mit den bedeutendsten Erscheinungen der neueren Philosophie bekannt machen; die Beschränkung auf die Darstellung der großen klassischen Systeme ermöglicht es, die beherrschenden und charakteristischen Grundgedanken eines jeden scharf herauszuarbeiten und so ein möglichst klares Gesamtbild der in ihm enthaltenen Weltanschauung zu entwerfen.

Aufgaben und Ziele des Menschenlebens. 2. Aufl. Von Dr. J. Unold in München.

Beantwortet die Frage: Gibt es keine bindenden Regeln des menschlichen Handelns? in zuversichtlich bejahender, zugleich wohlbegründeter Weise.

Die Seele des Menschen. Von Professor Dr. Rehmke.

Bringt das Seelenwesen und das Seelenleben in seinen Grundzügen und allgemeinen Gesetzen gemeinfaßlich zur Darstellung, um besonders ein Führer zur Seele des Kindes zu sein.

Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. Von Prof. Dr. O. Külpe in Würzburg. 2. Auflage.

Schildert die vier Hauptrichtungen der deutschen Philosophie der Gegenwart, den Positivismus, Materialismus, Naturalismus und Idealismus.

Das Nervensystem, sein Bau und seine Bedeutung für Leib und Seele im gesunden und kranken Zustande. Von Prof. Dr. R. Zander. Mit zahlr. Abbild.

Die Bedeutung der nervösen Vorgänge für den Körper, die Geistestätigkeit und das Seelenleben wird auf breiter wissenschaftlicher Unterlage allgemeinverständlich dargestellt.

Die fünf Sinne des Menschen. Von Dr. Jos. Clem. Kreibig in Wien. Mit 30 Abbildungen im Text.

Beantwortet die Fragen über die Bedeutung, Anzahl, Benennung und Leistungen der Sinne in gemeinfaßlicher Weise.

Die höhere Mädchenschule in Deutschland. Von Oberlehrerin M. Martin.

Bietet aus berufenster Feder eine Darstellung der Ziele, der historischen Entwicklung, der heutigen Gestalt und der Zukunftsaufgaben der höheren Mädchenschulen.

Allgemeine Pädagogik. Von Professor Dr. Theobald Ziegler.

Behandelt die großen Fragen der Volkserziehung in praktischer, allgemeinverständlicher Weise und in sittlich-sozialem Geiste.

Die Tuberkulose, ihr Wesen, ihre Verbreitung, Ursache, Verhütung und Heilung. Gemeinfaßlich dargestellt für die Gebildeten aller Stände von Oberstabsarzt Dr. Schumburg. Mit zahlreichen Abbildungen.

Verbreitet sich über das Wesen und die Ursache der Tuberkulose und entwickelt daraus die Lehre von der Bekämpfung derselben.

Die moderne Heilwissenschaft. Wesen und Grenzen des ärztlichen Wissens. Von Dr. E. Biernacki. Deutsch von Dr. S. Ebel, Badearzt in Gräfenberg.

Gewährt dem Laien in den Inhalt des ärztlichen Wissens und Könnens von einem allgemeineren Standpunkte aus Einsicht.

Jedes Bändchen geheftet 1 Mk., geschmackvoll gebunden 1 Mk. 25 Pfg.

Philosophie u. Pädagogik, Psychol. u. Physiol., Gesundheitslehre u. Heilwissensch.

Bau und Tätigkeit des menschlichen Körpers. Von Dr. H. Sachs. Mit 37 Abbildungen.

Lehrt die Einrichtung und Tätigkeit der einzelnen Organe des Körpers kennen und sie als Glieder eines einheitlichen Ganzen verstehen.

Die Leibesübungen und ihre Bedeutung für die Gesundheit. Von Prof. Dr. R. Zander. Mit 19 Abbildungen im Text und auf 2 Tafeln.

Will darüber aufklären, weshalb und unter welchen Umständen die Leibesübungen segensreich wirken, indem es ihr Wesen, andererseits die in Betracht kommenden Organe bespricht.

Ernährung und Volksnahrungsmittel. Sechs Vorträge gehalten von Prof. Dr. Johannes Frentzel. Mit 6 Abbildungen im Text und 2 Tafeln.

Gibt einen Überblick über die gesamte Ernährungslehre und die wichtigsten „Volksnahrungsmittel".

Neun Vorträge aus der Gesundheitslehre. Von Prof. Dr. H. Buchner. 2. Auflage, besorgt von Prof. Dr. M. Gruber. Mit zahlreichen Abbild. im Text.

Unterrichtet in klarer und überaus fesselnder Darstellung über alle wichtigen Fragen der Hygiene.

Naturwissenschaften und Technik.

Die Grundbegriffe der modernen Naturlehre. Von Felix Auerbach. Mit Abbildungen. 2. Auflage.

Eine zusammenhängende, für jeden Gebildeten verständliche Entwicklung der Begriffe, die in der modernen Naturlehre eine allgemeine und exakte Rolle spielen.

Abstammungslehre und Darwinismus. Von Professor Dr. R. Hesse in Tübingen. 2. Auflage. Mit zahlreichen Abbildungen.

Die große Errungenschaft der biologischen Forschung des vorigen Jahrhunderts, die Abstammungslehre, welche einen so ungemein befruchtenden Einfluß auf die sog. beschreibenden Naturwissenschaften geübt hat, wird in kurzer, gemeinverständlicher Weise dargelegt.

Der Mensch. Sechs Vorlesungen aus dem Gebiete der Anthropologie. Von Dr. Adolf Heilborn. Mit zahlreichen Abbildungen.

Stellt die Lehren der „Wissenschaft aller Wissenschaften" streng sachlich und doch durchaus volkstümlich dar: das Wissen vom Ursprung des Menschen, die Entwicklungsgeschichte des Individuums, die künstlerische Betrachtung der Proportionen des menschlichen Körpers und die streng wissenschaftlichen Meßmethoden (Schädelmessung usf.), behandelt ferner die Menschenrassen, die rassenanatomischen Verschiedenheiten, den Tertiärmenschen.

Mikroskope. Von Dr. W. Scheffer. Mit zahlreichen Abbildungen.

Will bei weiteren Kreisen Interesse und Verständnis für das Mikroskop erwecken durch eine Darstellung der optischen Konstruktion und Wirkung wie der historischen Entwicklung.

Der Kalender. Von Prof. Dr. W. Wislicenus.

Erklärt die astronomischen Erscheinungen, die für unsere Zeitrechnung von Bedeutung sind, und schildert die historische Entwicklung des Kalenderwesens.

Wind und Wetter. Von Prof. Leonh. Weber. Mit 27 Fig. i. Text u. 3 Tafeln.

Schildert die historischen Wurzeln der Meteorologie, ihre physikalischen Grundlagen und ihre Bedeutung im gesamten Gebiete des Wissens, erörtert die hauptsächlichsten Aufgaben, welche dem ausübenden Meteorologen obliegen, wie die praktische Anwendung in der Wettervorhersage.

Luft, Wasser, Licht und Wärme. Acht Vorträge aus der Experimental-Chemie. Von Prof. Dr. R. Blochmann. Mit 103 Abbildungen im Text. 2. Auflage.

Führt unter besonderer Berücksichtigung der alltäglichen Erscheinungen des praktischen Lebens in das Verständnis der chemischen Erscheinungen ein.

Sichtbare und unsichtbare Strahlen. Von Prof. Dr. R. Börnstein und Prof. Dr. W. Marckwald.

Schildert die verschiedenen Arten der Strahlen, darunter die Kathoden- und Röntgenstrahlen, die Hertzschen Wellen, die Strahlungen der radioaktiven Körper (Uran und Radium) nach ihrer Entstehung und Wirkungsweise, unter Darstellung der charakteristischen Vorgänge der Strahlung.

Jedes Bändchen geheftet 1 Mk., geschmackvoll gebunden 1 Mk. 25 Pfg.

Bilder aus der Ingenieurtechnik. Von Ingenieur Curt Merckel. Mit 43 Abbildungen im Text und auf einer Doppeltafel.
Zeigt in einer Schilderung der Ingenieurbauten der Babylonier und Assyrer, der Ingenieurtechnik der alten Ägypter unter vergleichsweiser Behandlung der modernen Irrigationsanlagen daselbst, der Schöpfungen der antiken griechischen Ingenieure, des Städtebaues im Altertum und der römischen Wasserleitungsbauten, die hohen Leistungen der Völker des Altertums.

Schöpfungen der Ingenieurtechnik der Neuzeit. Von Ingenieur Curt Merckel. Mit zahlreichen Abbildungen.
Führt eine Reihe hervorragender und interessanter Ingenieurbauten nach ihrer technischen und wirtschaftlichen Bedeutung vor.

Unsere wichtigsten Kulturpflanzen. Von Privatdozent Dr. Giesenhagen in München. Mit zahlreichen Abbildungen im Text.
Behandelt die Getreidepflanzen und ihren Anbau nach botanischen wie kulturgeschichtlichen Gesichtspunkten, damit zugleich in anschaulichster Form allgemeine botanische Kenntnisse vermittelnd.

Das Licht und die Farben. Von Prof. Dr. L. Graetz. Mit 113 Abbildungen.
Führt von den einfachsten optischen Erscheinungen ausgehend zur tieferen Einsicht in die Natur des Lichtes und der Farben.

Der Kampf zwischen Mensch und Tier. Von Professor Dr. Karl Eckstein. Mit 31 Abbildungen im Text.
Der hohe wirtschaftliche Bedeutung beanspruchende Kampf erfährt eine eingehende, ebenso interessante wie lehrreiche Darstellung.

Meeresforschung und Meeresleben. Von Dr. Janson. Mit vielen Abbild.
Schildert kurz und lebendig die Fortschritte der modernen Meeresuntersuchung auf geographischem, physikalisch-chemischem und biologischem Gebiete.

Bau und Leben des Tieres. Von Dr. W. Haacke. Mit zahlreichen Abbildungen im Text.
Zeigt die Tiere als Glieder der Gesamtnatur und lehrt uns zugleich Verständnis und Bewunderung für deren wunderbare Harmonie.

Der Bau des Weltalls. Von Professor Dr. J. Scheiner. 2. Auflage. Mit zahlreichen Abbildungen.
Will in das Hauptproblem der Astronomie, die Erkenntnis des Weltalls, einführen.

Moleküle — Atome — Weltäther. Von Prof. Dr. G. Mie.
Stellt die physikalische Atomlehre als die kurze logische Zusammenfassung einer großen Menge physikalischer Tatsachen unter einem Begriffe dar, die ausführlich und nach Möglichkeit als einzelne Experimente geschildert werden.

Der Befruchtungsvorgang. Von Dr. Ernst Teichmann. Mit 7 Abbildungen im Text und 4 Tafeln.
Es wird in diesem Bändchen versucht, die Ergebnisse der modernen Forschung, die sich mit dem Befruchtungsproblem befaßt, einem weiteren Kreise zugänglich zu machen.

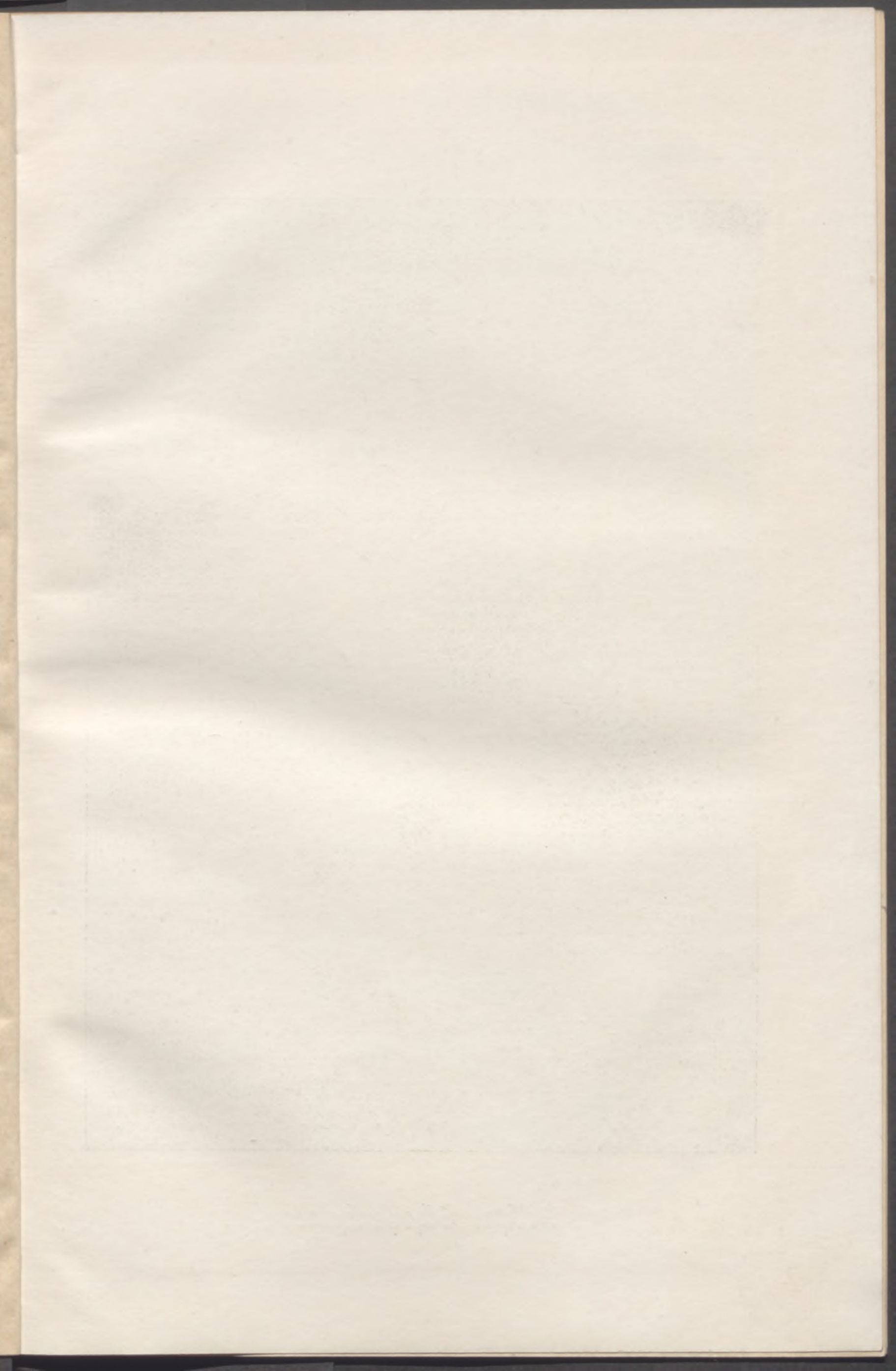
Die Eisenbahnen, ihre Entstehung und jetzige Verbreitung. Von Prof. Dr. F. Hahn. Mit zahlreichen Abbildungen.
Nach einem Rückblick auf die frühesten Zeiten des Eisenbahnbaues führt der Verfasser dann die Eisenbahn im allgemeinen nach ihren Hauptmerkmalen vor. Der Bau des Bahnkörpers, der Tunnel, die großen Brückenbauten, sowie der Betrieb selbst werden besprochen. Den Schluß bildet ein Überblick über die geographische Verbreitung der Eisenbahnen.

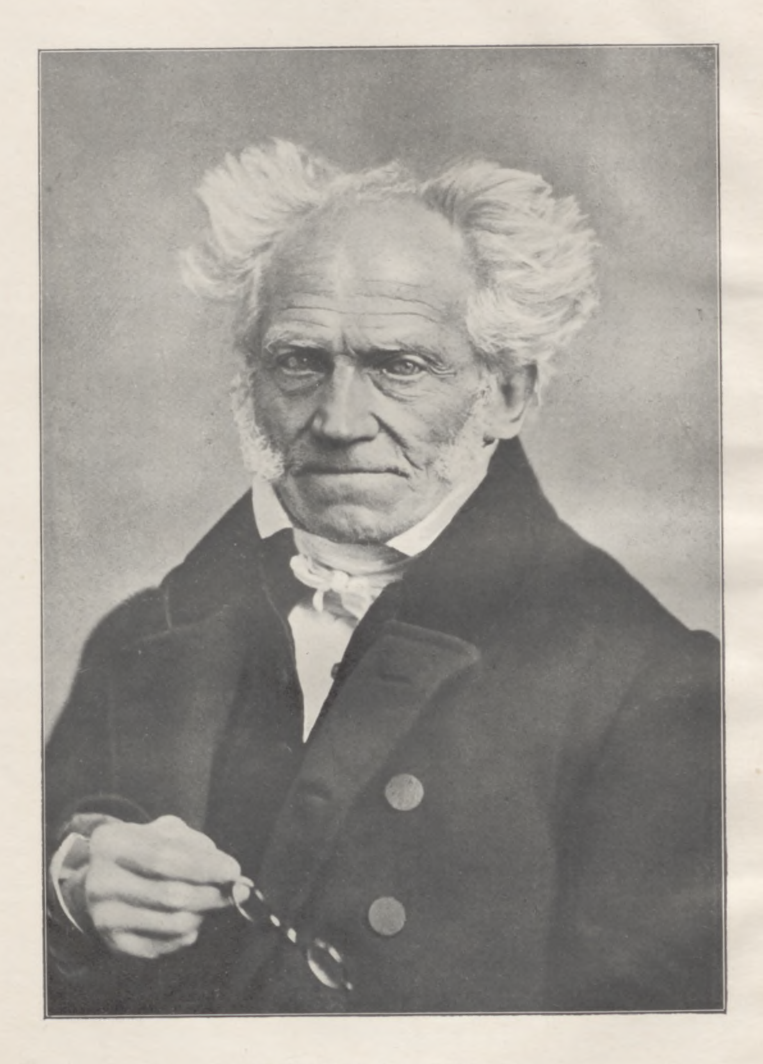
Einführung in die Theorie und den Bau der neueren Wärmekraftmaschinen. Von Ingenieur Richard Vater. Mit zahlreichen Abbildungen.
Will durch eine allgemein bildende Darstellung Interesse und Verständnis für die immer wichtiger werdenden Gas-, Petroleum- und Benzinmaschinen erwecken.

Dampf und Dampfmaschine. Von Prof. Dr. R. Vater. Mit zahlr. Abb.
Schildert die inneren Vorgänge im Dampfkessel und namentlich im Zylinder der Dampfmaschine, um so ein richtiges Verständnis des Wesens der Dampfmaschine und der in der Dampfmaschine sich abspielenden Vorgänge zu ermöglichen.

Das Eisenhüttenwesen. Erläutert in acht Vorträgen von Prof. Dr. H. Wedding. Mit 12 Figuren im Text. 2. Auflage.
Schildert in gemeinfaßlicher Weise, wie Eisen, das unentbehrlichste Metall, erzeugt und in seine Gebrauchsformen gebracht wird.

Jedes Bändchen geheftet 1 Mk., geschmackvoll gebunden 1 Mk. 25 Pfg.





Arthur Schopenhauer

Aus Natur und Geisteswelt
Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen
81. Bändchen

Schopenhauer

Seine Persönlichkeit, seine Lehre, seine Bedeutung

Sechs Vorträge von

Hans Richert
Oberlehrer in Bromberg



Druck und Verlag von B. G. Teubner in Leipzig 1905


BIBLIOTEKA
W TORUNIU
UNIWERSYTECKA

Meiner Grete

zum 10. Juli 1905

Vorwort.

Eine für das Verständnis eines gebildeten Laienpublikums berechnete Darstellung der Philosophie Schopenhauers, ihres Werdens aus seiner Persönlichkeit, ihres inneren Zusammenhanges, ihrer geschichtlichen Bedingtheit und ihrer Bedeutung für unser Geistesleben, muß sich nach Form und Inhalt wesentlich von rein wissenschaftlichen Darstellungen unterscheiden. Sie muß sich mit Zurückstellung verwirrender Details darauf beschränken, die charakteristischen Züge, die Richtlinien scharf zu zeichnen. Wem bei der Lektüre solcher Darstellung die ganze Lebensfülle der Schopenhauerschen Gedanken gegenwärtig ist, der wird unbefriedigt bleiben. Er begegnet sich in diesem Gefühl mit dem Darsteller, der mit Schopenhauer der Meinung ist, daß man die unsterblichen Lehrer der Philosophie im stillen Heiligtum ihrer Werke aufsuchen sollte. Trotzdem wird über die Notwendigkeit populärer Darstellungen philosophischer Systeme unter denen kein Zweifel sein, die mit unserem Philosophen an das metaphysische Bedürfnis der Menschen glauben.

Ich versuche in der ersten Vorlesung den Charakter Schopenhauers zu verstehen, ich stelle ohne ein Wort der Kritik das System in vier Vorlesungen dar und füge eine Epikrise seiner Lehre bei, bei der die philosophische Stellung des Verfassers ein nicht völlig zu eliminierender Faktor ist.

Die Anmerkungen sind lediglich als Fingerzeige für die gedacht, die über einzelne Fragen sich in den Werken des Philosophen genauer unterrichten wollen. Vollständigkeit der literarischen Nachweise würde dabei den Leser nur verwirren. Unter demselben Gesichtspunkt will auch die Auswahl aus der Schopenhauerliteratur beurteilt sein.

Die Vorlesungen sind im Winter 1905 in der deutschen Gesellschaft für Kunst und Wissenschaft zu Bromberg gehalten.

Herr Stadtbibliothekar Dr. Minde-Pouet hat mich freundlichst bei der Korrektur unterstützt.

Bromberg, im Juli 1905.

H. Richert.

Inhaltsverzeichnis.

Erster Vortrag.

Einleitung.

Schopenhauer schreibt über sich selbst: „Mein Zeitalter und ich passen nicht für einander; so viel ist klar. Aber wer von uns wird den Prozeß vor dem Richterstuhle der Nachwelt gewinnen?" (W. N. IV 360). Kuno Fischer vergleicht den Zeitgeist mit einem Herrscher, der wie ein König denen Gehör erteilt, die ihm etwas zu sagen haben; aber sie müssen warten, bis die Stunde ihrer Audienz da ist. Auch Schopenhauers Stunde kam, und er hatte viel zu sagen. Wer ihn zu Ende gehört hat, vergißt ihn nicht wieder. Hat er aber auch unserem Zeitalter im besonderen noch viel zu sagen? Es scheint auf den ersten Blick nicht so. Andere Stimmen fordern gebieterisch Gehör; und was unsere Zeit für Werte hält, mißt sie nicht an der Lehre Schopenhauers; sie scheint vielmehr seine Werte umzuwerten. Die Thyrsosschwinger, die in dionysischer Lebensfreudigkeit, ihr memento vivere rufend, ausziehen, um den Übermenschen zu suchen und ihn nur zu leicht in sich zu finden, wollen von der düsteren Verneinung des Willens zum Leben, von der Mitleidsmoral nichts hören. Unsere Zeit glaubt an sich selbst. Entwickelung heißt das Schlagwort des Tages. Die Nöte und Leiden der Zeit sind die Geburtswehen des goldenen Zeitalters. Aus dem Glauben an die Verwirklichung des Humanitätsideals schöpfen die arbeitenden Schichten ihre Kraft zum sozialen Kampf; der höhere Mensch ist das Ziel aller Kulturarbeit unserer Tage, auch des Strebens nach Eigenkultur. Kultur ist das Zeitproblem, und die Geschichte ist die Entwickelungsgeschichte der Gattung Mensch, von dumpfer Tierheit beginnend, nach Naturgesetzen fortschreitend, in unserer Zeit sich auswirkend und über unsere Kulturideale hinausweisend zu einer höheren Menschheit. So wird jeder ein Glied in dieser organischen Entwickelung; nicht im Individuum sondern im Gesamtwillen liegt dann der Sinn des Lebens.

Mit voller Wucht widerspricht Schopenhauer, dieser Verächter der Geschichte, diesen Zeitidealen. Was die Geschichte erzählt, ist ihm der lange, schwere und verworrene Traum der Menschheit. Die Kapitel der Völkergeschichte sind nur durch Namen und Daten verschieden, der eigentliche wesentliche Inhalt ist überall derselbe. Nur der Lebenslauf des einzelnen hat Einheit, Zusammenhang und wahre Bedeutsamkeit.

Die Konstruktionen der Entwickelungsphilosophie sind ihm bloße Fiktion und kommen schließlich auf einen behaglichen, fetten, nahrhaften Staat heraus. Weisen wir aber auf die Errungenschaften der „Jetztzeit" hin, die vollkommene Technik, die Zeit im Zeichen des Verkehrs, der Hygiene, der Friedens- und Frauenbewegung, so will vielen unser Philosoph als krankhafter Sonderling oder als höhnischer Menschenverächter erscheinen, wenn er mit Verachtung und Hohnwort, wie nur er es sprechen kann, sich von den prunkenden Götzen der Zeit wegwendend, den Blick in sich selbst versenkt und in seiner Brust die Sterne sucht, die ihm den Weg aus dem Irrsal des Lebens zeigen sollen. Unsere Zeit glaubt an die Majorität und die Masse, an die Nation und das Volkstum; Schopenhauer ist Aristokrat; die Masse ist ihm die Fabrikware der Natur, Gevatter Schneider und Handschuhmacher. Das Genie und der Heilige sind die wahren Menschen.

So tönt seine Lehre mißtönig und schrill in unsere Zeit. Ist es da zeitgemäß, gerade diesen Philosophen aufmerksam zu hören und zu studieren? Unzeitgemäße Betrachtungen sind recht oft die zeitgemäßesten. Aber Schopenhauer darf noch aus besonderen Gründen Gehör fordern.

Schiller sagt in den Votivtafeln:

> Welche wohl bleibt von allen den Philosophien? Ich weiß nicht,
> Aber die Philosophie, hoff' ich, soll ewig bestehn.

Und Hegel sagt noch treffender: „Jede Philosophie ist notwendig gewesen, und noch ist keine untergegangen, sondern alle sind als Momente eines Ganzen in der Philosophie enthalten." Philosophie aber ist Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes. So schreibt Schopenhauer an Goethe: „Der Mut, keine Frage auf dem Herzen zu behalten, ist es, der den Philosophen macht. Dieser muß dem Ödipus des Sophokles gleichen, der, Aufklärung über sein eigenes schreckliches Schicksal suchend, rast-

los weiter forscht, selbst wenn er schon ahnt, daß sich aus den Antworten das Entsetzlichste für ihn ergeben wird. Aber da tragen die meisten die Jokaste in sich, welche den Ödipus um aller Götter willen bittet, nicht weiter zu forschen, und sie gaben ihr nach, und darum steht es mit der Philosophie noch immer, wie es steht" (W. VI 223 f.). Seinen Beruf, als Ödipus die Sphinxfrage zu lösen, hat der 23 jährige Student dem 78 jährigen Wieland mit den Worten betont: „Das Leben ist eine mißliche Sache. Ich habe mir vorgenommen, das meine damit zuzubringen, über dasselbe nachzudenken." (W. VI 182.)

So wird der Philosoph ein Metaphysiker. Den Ernst der metaphysischen Frage soll er uns wieder zum Bewußtsein bringen in einer Zeit, in der selbst Philosophen ihre Aufgabe darin sehen, die Metaphysik zu entwurzeln. Wir lernen von ihm, unbekümmert um Zeitmeinungen und Tageslärm, wieder nach dem Sinn unseres Lebens zu fragen. Wir wollen ihm einmal folgen, ob wir etwas von jenem Faustwort erleben:

Bin ich ein Gott? Mir wird so licht!
Ich schau' in diesen reinen Zügen
Die wirkende Natur vor meiner Seele liegen.
Jetzt erst erkenn' ich, was der Weise spricht:
„Die Geisterwelt ist nicht verschlossen".

Ob wir etwas von jener Faustfrage spüren:

Wo fass' ich dich, unendliche Natur?
Euch Brüste, wo? Ihr Quellen alles Lebens,
An denen Himmel und Erde hängt,
Dahin die welke Brust sich drängt —
Ihr quellt, ihr tränkt, und schmacht' ich so vergebens?

Wir können von Schopenhauer aber nicht nur den Ernst der Philosophie lernen, sondern auch eine klassische Methode des Philosophierens. Er sagt mit Recht von seinem System: „Meine Sätze beruhen nicht auf Schlußketten, sondern unmittelbar auf der anschaulichen Welt selbst", es ist aus so wenigen Elementen zusammengesetzt, daß es mit einem Blicke sich leicht überschauen und zusammenfassen läßt. Er vergleicht es einem Gewölbe, aus dem kein Stein genommen werden kann; er nennt es ein Theben mit 100 Toren: von allen Seiten kann man hinein und durch jedes Tor auf geradem Wege zum Mittelpunkt ge-

langen. Man hat von seinem Philosophieren gesagt, es habe etwas königlich Sorgloses, etwas unbekümmert Geradliniges. „Ich konnte völlig ungestört meine Sache allein ihrer selbst wegen lieben, betreiben und vervollkommnen, mich rein erhaltend von allem äußeren Einfluß, und meine Zeitgenossen blieben mir fremd wie ich ihnen!" (W. N. IV 354). So entfernt er sich von dem landläufigen Typus der Philosophen, den er als den der Philosophieprofessoren verabscheut, durchaus. Die Philosophie ist ihm wesentlich Kunst. Sie schreitet nicht wie die Wissenschaft fort nach dem Satz vom Grunde, der Philosoph schaut als genialer Künstler intuitiv das Wesen der Welt, und wie der Musiker im Triumph seine Kunst übt, reich und allgenugsam, auf seine Weise die Welt aussprechend und alle Rätsel lösend, so soll auch der Philosoph allgenugsam in seinem Material, den Begriffen, das Wesen der Welt aussprechen, herausgehoben aus dem rastlosen Strom der Wissenschaft, hinübertretend zur feststehenden, ruhenden Kunst. Und indem Schopenhauer als genialer Künstler in seiner Philosophie das Wesen der Welt ausspricht, steht sein System vor uns als ein fertiges Kunstwerk, ein Weltbild widerspiegelnd wie Faust oder Hamlet. Schon darum kann seine Philosophie nicht mehr eliminiert werden. Wie ein geistvoller Interpret dieser Philosophie, Johannes Volkelt, sagt: in ihr tritt uns ein geniales, aus der Fülle und Wucht der Kräfte geschöpftes Erzeugnis des Welt- oder, sagen wir bescheidener, des Erdgeistes entgegen. Sollte sich der Genius der Menschheit in allen möglichen großen Typen erschöpfen, so mußte auch so etwas wie ein Schopenhauer ins Leben treten. Ihn zu verstehen in seinem Werden und Wirken und Fortwirken, in seiner historischen Bedingtheit und seiner bleibenden Bedeutung ist das Ziel unserer Vorlesungen. Ich schildere seine Persönlichkeit, seinen Charakter und seine Tätigkeit. Ich stelle in vier Vorlesungen das Ganze seines Systemes dar. Ich prüfe endlich in einer letzten Vorlesung sein System und reihe seine Gedanken ein in die Gedankenentwickelung unserer Zeit, abwägend, was Schopenhauer uns und der Menschheit sein kann und werden soll.

Sein Werden und Sein.

Über Schopenhauers Leben möchte ich das Wort setzen:

Ich bin kein ausgeklügelt Buch,
Ich bin ein Mensch mit seinem Widerspruch.

Sein Leben fließt dahin nicht ohne wilde Leidenschaften, die das Innere zerklüften, es in Irrwege reißen, aus denen man ohne Schuld nicht herauskommt, die den Geist zu düsteren Fragen über Gott und Vorsehung aufrütteln. Aber in den Tiefen des Genius finden sich auch die Kräfte, die gebrochene Welt geistiger wieder aufzurichten. Ganz ausgeglichen ist der Widerspruch seines Lebens nicht. „Hohes und Niedriges, Licht und Dunkel, stille selbstlose Hingebung und selbstische Heftigkeit streiten um seine Seele." (Volkelt.) Dieser Widerspruch wird um so schwieriger, wenn wir sein Leben in Widerspruch mit seiner Lehre sehen. Kuno Fischer schreibt sehr hart und, wie sich zeigen wird, sehr ungerecht: „Die Tragödie des Weltelendes spielte im Theater, er saß im Zuschauerraum auf einem höchst bequemen Fauteuil mit seinem Opernglase; viele der Zuschauer vergaßen das Weltelend am Büffet, keiner von allen folgte der Tragödie mit so gespannter Aufmerksamkeit, so tiefem Ernst, so durchdringendem Blick; dann ging er tief erschüttert und seelenvergnügt nach Hause und stellte dar, was er geschaut hatte." Schon am frischen Hügel des Philosophen entbrannte der Streit um das Charakterproblem Schopenhauer. Julian Schmidt und Karl Gutzkow stimmen in seltener Einigkeit darin überein, daß Schopenhauer im Leben ein raffinierter Genußmensch gewesen, daß er, der in seiner Moral Weltentsagung und Selbstverleugnung gelehrt habe, in seinem Leben dem rücksichtslosesten Hochmut und Egoismus gefrönt habe. Das Problem liegt vor. Wir suchen seine Lösung, indem wir sein Werden und Sein zu verstehen suchen. Möbius macht auf die Ähnlichkeit zwischen Goethes und Schopenhauers Familie aufmerksam: ein reifer Mann heiratet ein junges geistvolles Mädchen, das ihn ehrt, aber nicht liebt; beide zeugen einen genialen Sohn und eine gescheite, gute, aber häßliche Tochter. Der Danziger Kaufherr Heinrich Floris Schopenhauer hat auch manchen Charakterzug mit dem Rate Goethe gemeinsam: Fleiß, Ehrenhaftigkeit, Stolz, Härte, Hartnäckigkeit und Pedanterie. Beide

sind altkluge Erzieher, beide werden im Alter unzugänglich und getrübten Geistes. Schopenhauers Vater endet zweifellos durch Selbstmord. Unbeugsame Wahrheitsliebe und furchtlose Offenheit ist ein Hauptcharakterzug dieses großen und guten Menschen, der Friedrich dem Großen lebhaftes Interesse abgewann. Aber der republikanische Patrizier hielt sich stolz zurück. Und als die Preußen endlich in Danzig einzogen, verließ er seine Vaterstadt in 24 Stunden unter großen Verlusten.

In fast allen Charakterzügen ist Arthur Schopenhauer sein Erbe. Es ist nicht von ungefähr, daß der Sohn lehrt, der Wille, der Kern der Persönlichkeit, vererbe sich vom Vater. Fraglos hat Schopenhauer vom Vater auch eine gewisse erbliche Belastung erhalten, so daß man bei ihm, wie er übrigens es selbst von jedem Genius tut, von pathologischen Bedingungen sprechen muß, „die bei der hohen geistigen Begabung auf einer partiellen Hyperplasie des Gehirns beruhen“. Über Schopenhauers Mutter, Johanna Schopenhauer, schwankt das Urteil bis heute, und je nach diesem Urteil wird die Schuld an dem bösen Zerwürfnis zwischen Mutter und Sohn verschieden beurteilt. So viel steht fest, die Mutter hat ihren Mann nicht geliebt und konnte auch den Sohn nicht lieben. Sie hat das Andenken ihres Mannes nicht in Ehren gehalten, und der Sohn trat für die Ehre des Vaters in die Schranken. Die Akten dieses peinlichen Vorganges sind sehr umfangreich und sehr unerquicklich. Sie haben beide gefehlt; Johanna Schopenhauer ist aber doch der schuldigere Teil. Grisebach faßt das Schlußurteil in die vielleicht etwas zu harten Worte zusammen: „der ernste, tief ethische Charakter des Sohnes mußte sich von dieser leichtfertigen, oberflächlichen, herzlosen, die Mutter völlig verleugnenden Weltdame abgestoßen fühlen.“ Aber diese Weltdame war eine geistreiche, kluge Frau, in ihrem Salon sollte der Sohn wichtige Bekanntschaften machen. Von der Mutter erbte der Sohn den Intellekt, von ihr ihr nicht geringes Darstellungstalent.

Am 22. Februar 1788 wurde Arthur Schopenhauer in Danzig geboren. Seine Familie stammt aus Holland. Sein Urgroßvater war in Danzig eingewandert und hatte die städtische Domäne Stutthof gepachtet. Der Philosoph rühmt in seinem curriculum vitae (W. VI 247 f.) seinen Vater als einen sehr energischen, zugleich aber sehr lauteren, rechtschaffenen Mann von unbestechlicher Zuverlässigkeit, begabt mit außerordentlichem

Scharfsinn als Kaufmann. Diese zutreffende Charakteristik des Sohnes muß durch die oben erwähnten, ins Pathologische sich steigernden Züge ergänzt werden. Die ersten Jahre ländlicher Stille im Leben Arthurs übergehen wir. 1793 siedelt sein Vater nach Hamburg über. „Mein Vater, gleich freiheits- und vaterlandsliebend, konnte den Fall der alten Republik nicht ansehen" (W. VI 248). 1797 bringt der Vater den Knaben nach Havre, wo er im Hause eines Geschäftsfreundes schöne Jahre ungetrübten Kinderglückes verlebt. Als er 1799 nach Hamburg zurückkehrt, hat er zur Freude des Vaters die deutsche Sprache fast verlernt. Im Rungeschen Privatinstitut wird er zum kaufmännischen Beruf vorbereitet. Aber er sehnt sich nach wissenschaftlichen Studien. Da verspricht ihm der Vater eine große und herrliche Reise, wenn er, auf das Gymnasium verzichtend, den Kaufmannsberuf wählen wolle. Diese Reise, die ihn und seine Eltern nach England, Frankreich, der Schweiz, Österreich führt, wird für ihn epochemachend. In einer Zeit, in der andere Knaben ihre Schulbücher lesen und in den wonnigen Jahren der Jugendeseleien dahinleben, las Schopenhauer im offenen Buch des Lebens. Er rühmt den Gewinn dieser Jahre mit beredten Worten. Das Tagebuch aus diesen Jahren zeigt schon die charakteristischen Züge seiner Geistesart, überall bricht schon der pessimistische Grundzug seines Wesens hindurch. Seinem Versprechen gemäß tritt er 1805 bei einem Großkaufmann in Hamburg in die Lehre. Der Tod des Vaters (1805) befreit ihn bald aus dem Kontor, nachdem er in Hamburg innere Krisen überstanden hatte, von denen sein Jugendgedicht:

O Wollust, o Hölle,
O Sinne, o Liebe,
Nicht zu befried'gen
Und nicht zu besiegen (W. N. IV 366).

beredtes und ehrliches Zeugnis gibt. Mit einem Strom von Tränen begrüßt er den entscheidenden Brief der Mutter, der ihm die gelehrte Laufbahn öffnet auf Grund eines sehr interessanten Gutachtens Carl Ludwig Fernows (1807). Seine Schulzeit führt ihn nach Gotha und Weimar. Schon jetzt beginnen unerquickliche Reibungen mit der Mutter, die in einem für beide sehr charakteristischen Briefwechsel sich ausprägen. Schnell fortschreitend erarbeitet sich der Jüngling nicht nur die nötigen Kenntnisse in den alten Sprachen, sondern ein tiefes Verständ-

nis der Antike. Es ist beachtenswert, daß er, der sieben Sprachen beherrschte, für die Bildung des Geistes den alten Sprachen unbedingt den Vorzug gibt, „vermöge ihrer großen Verschiedenheit von der unsrigen, die nicht zuläßt, daß wir Wort durch Wort wiedergeben, sondern verlangt, daß wir unseren ganzen Gedanken umschmelzen und ihn in eine andere Form gießen“ (W. V 602). Schriftsteller, die kein Latein verstehen, sind ihm schwadronierende Barbiergesellen. Schon 1809 wird er zu Michaelis als Studiosus der Medizin in Göttingen immatrikuliert, Ostern 1810 wird er Studiosus der Philosophie. Herbst 1811 bis Frühjahr 1813 studiert er in Berlin. Oktober 1813 promoviert er in Jena. 1814 erfolgt der Bruch mit der Mutter. Schopenhauer siedelt nach Dresden über. 1818 beendet er sein Hauptwerk: Die Welt als Wille und Vorstellung. 1819 reist er nach Italien. Seine Lehrjahre sind beendet. Über sein Hauptwerk ist er im wesentlichen nicht mehr hinausgegangen. Seine späteren Schriften sind in gewissem Sinne Kommentare zu diesem Werk des dreißigjährigen Philosophen. Er sagt selbst: „Die zwanziger und die ersten dreißiger Jahre sind für den Intellekt, was der Mai für die Bäume ist: nur jetzt setzen sich Blüten an, deren Entwickelung die späteren Früchte sind, die anschauliche Welt hat ihren Eindruck gemacht und dadurch den Fond aller späteren Gedanken des Individuums gegründet.“ (W. II 94.)

Drei Gefahren haben nach Nietzsche Schopenhauer in seinem Werden bedroht, und diese drei Gefahren habe er überwunden: die erste Gefahr: die Einsamkeit. Während diese Einsamen nichts als Wahrheit und Ehrlichkeit wollen, ist rings um sie ein Netz von Mißverständnissen. Das sammelt eine Wolke von Melancholie auf ihrer Stirn. Denn daß das Scheinen Notwendigkeit ist, hassen solche Naturen mehr wie den Tod. Von Zeit zu Zeit rächen sie sich für ihr gewaltsames Sichverbergen. Sie kommen aus ihrer Höhle heraus mit schrecklichen Mienen; ihre Worte und Taten sind dann Explosionen, und es ist möglich, daß sie an sich selbst zugrunde gehen. So gefährlich lebte Schopenhauer. Heinrich v. Kleist ging an dieser Vereinsamung zugrunde. Schopenhauer hat sie überwunden. Die zweite Gefahr ist die Verzweiflung an der Wahrheit. Sie bedroht jeden ernsthaften Denker, der von Kant kommt. Auch hier ist Kleist ein warnendes Beispiel. Schopenhauer kann

hier unser Führer sein, indem er aus der Tiefe des skeptischen Unmuts oder der kritischen Entsagung hinauf zur Höhe der tragischen Betrachtung leitet, den nächtlichen Himmel mit seinen Sternen über uns, und sich selbst als der erste diesen Weg geführt hat. Die dritte und eigentümlichste Gefahr Schopenhauers sei die Begrenztheit der Begabung und des sittlichen Wollens, die den großen Menschen mit Sehnsucht und Melancholie erfüllt. Und wie er aus dem Gefühl seiner Sündhaftigkeit sich hin nach dem Heiligen sehnt, so trägt er als intellektuelles Wesen ein tiefes Verlangen nach dem Genius in sich. So wußte er die eine Hälfte seines Wesens gesättigt und erfüllt, ohne Begierde, ihrer Kraft gewiß, so trug er mit Größe und Würde seinen Beruf als siegreich Vollendeter. In der anderen Hälfte lebte eine ungestüme Sehnsucht. Denn der Genius sehnt sich tiefer nach Heiligkeit, weil er von seiner Warte aus weiter und heller geschaut hat, hinab in die Versöhnung von Erkennen und Sein, hinein in das Reich des Friedens. Wie stark und unzerbrechlich mußte Schopenhauers Natur sein, wenn sie durch diese Sehnsucht nicht zerstört und doch auch nicht verhärtet wurde.

Wenn Nietzsche in dieser Schilderung auch mehr aus seiner eigenen Geschichte als aus der Geschichte Schopenhauers schöpft, so hat er hier doch schärfer gesehen als Kuno Fischer, der Schopenhauer zu einem seelenvergnügten Theaterbesucher machen wollte. Auch Nietzsches Kritik an solchem Aburteilen wollen wir beherzigen: „Was das heißen will, wird jeder nach dem Maße dessen verstehen, was und wieviel er ist, und ganz in seiner Schwere wird es keiner von uns verstehen.“ Kuno Fischer irrt, wenn er diese starke Persönlichkeit auf eine verhältnismäßig so einfache Formel bringen will.

Fragen wir aber, welche Eindrücke auf den Werdenden gewirkt haben, bis sein Weltbild in ihm entstand, so ist zuerst das Buch der Welt zu nennen, in dem schon der Jüngling mit jenem unbeirrten Ernste las. Er bekennt es selbst: „Mein Auge mochte treffen auf welchen Gegenstand es wollte, er redete Offenbarungen zu mir, und es entspann sich eine Reihe von Gedanken, welche wert waren aufgeschrieben zu werden.“ Seine Erziehung gab ihm da bedeutsame Weltbilder, wo der Blick noch am ungetrübtesten war.

Unter den Zeitgenossen, die auf ihn wirkten, sei zuerst Goethe genannt. Am 6. November 1813 redete Goethe im

Salon Johanna Schopenhauers den jungen Dr. Schopenhauer zum erstenmal an. Er hatte eben die Promotionsschrift Schopenhauers gelesen. Das Interesse für die Farbenlehre führte beide zusammen. Ihre Unterhaltungen betrafen auch andere Fragen. Goethe erkannte scharf das Charakterproblem seines neuen Freundes. Er schrieb ihm in sein Stammbuch:

Willst du dich deines Wertes freun,
So mußt der Welt du Wert verleihn.

Soweit Goethe also in Schopenhauer keinen Jünger seiner Farbenlehre sah, interessierte ihn die merkwürdige Persönlichkeit, deren scharfsinniger Eigensinn ihn beschäftigte. Der spätere Briefwechsel zwischen Goethe und Schopenhauer beweist, daß Schopenhauer Goethe besser verstand als dieser ihn. In seiner Lehre vom Genie hat Schopenhauer gezeigt, wie sehr dieser Verkehr mit Goethe ihn befruchtet hat.

Die zeitgeschichtlichen Ereignisse sind ziemlich spurlos an ihm vorübergegangen. In seiner Beurteilung des Wertes der Geschichte werden wir die inneren Gründe dafür hören. Die zeitgenössische Literatur hat er wenig beachtet. Vor der Sonne Goethe erbleichten ihm die anderen Sterne am Himmel der deutschen Literatur. Zu Schiller hat er kein näheres Verhältnis gewonnen, selbst der ihm wesensverwandten Romantik hat er kein tieferes Interesse entgegengebracht. Shakespeare hat ihn von Dichtern am tiefsten ergriffen. Wir werden Goethe, Shakespeare und Cervantes in seiner Lehre oft begegnen.

Mit den zeitgenössischen Philosophen beschäftigte sich der Werdende ernsthaft und mit eindringendem Fleiß. Die erhaltenen Anmerkungen zu den gehörten Vorlesungen sind interessante Belege dafür. Aber er war schon zu fertig, um viel von ihnen zu lernen. Er war in sich zu abgeschlossen, um selbst die zahlreichen Fäden zu erkennen, die sich von jenen vielgescholtenen, ja beschimpften Sophisten zu ihm hinüberspinnen. Die Kritik seines Systems wird davon zu handeln haben.

Er selbst fühlte sich abhängig von drei Gedankenkreisen: Er schreibt: „Ich gestehe, daß ich nicht glaube, daß meine Lehre je hätte entstehen können, ehe die Upanischaden, Plato und Kant ihre Strahlen zugleich in eines Menschen Geist werfen konnten. Aber freilich standen, wie Diderot sagt, viele Säulen da, und die Sonne schien auf alle: doch nur Memnons Säule klang

(W. N. IV 343). Und in der Tat: erklimmen wir den hochragenden Gipfel der Schopenhauerschen Metaphysik, so erkennen wir leicht, daß wir keinen aus der Ebene schroff emporsteigenden Berggipfel erstiegen haben, sondern daß dieser Berg einer von mehreren Gipfeln ist, die über ein Gebirgsmassiv sich charakteristisch erheben und sich doch zu einer harmonisch verlaufenden Kette gliedern. Den ganzen Gebirgszug nennen wir Idealismus. In die Geschichte des Idealismus ordnet Schopenhauer sein System durch jenes Bekenntnis selbst ein. Ich rede hier in Kürze von dieser idealistischen Philosophie, um das Werden Schopenhauers zu verstehen.

Wenn der indische Sänger singt:

Der uns das Leben gibt, der uns die Kraft gibt,
Des Machtgebot die Götter all' gehorchen,
Des Schatten die Unsterblichkeit, der Tod ist,
Wer ist der Gott, daß wir ihm opfern mögen?

Und wenn er dann immer wieder fragt: wer ist der Gott? so löst sich hier die kindliche Glaubenswelt in Reflexion auf. Aus der Frage: wer ist der Gott? entsteht die Frage: was ist das Wesen der Dinge? Ganz im Sinne Schopenhauers antwortet die indische Spekulation:

Vielfach benennen, was nur Eins, die Dichter.

Damit ist die Erkenntnis von der Einheit des Seienden gewonnen.

„Von der Oberfläche, wo alles Erscheinende sich von anderen verschieden zeigt, strebt die Phantasie in die Tiefe des Inneren, um dort das einigende Band der Verschiedenheit zu fassen. Man fragt nach dem Lebenssaft in dem Wesen und nach dem Lebenssaft des Lebenssaftes." Zwei folgenschwere Antworten werden gegeben: das All ist atman; das All ist brahman. Das All ist atman heißt: Unser Selbst ist das All. Wir spüren in uns etwas Bleibendes gegenüber allem Fluß der Dinge, etwas, was im Gegensatz zu allem Wandelbaren unser wahres Wesen ausmacht. Da unser Inneres der einzige Punkt ist, an dem wir das innere Wesen beobachten können, so erweitert der indische Geist, wie Schopenhauer, die als Substanz des Ich erkannte Macht, den atman, über den Bereich der Persönlichkeit und macht ihn zur schaffenden Gewalt, die den großen Leib des All bewegt. Die zweite Antwort heißt: brah-

man ist das Wesen der Dinge. Der brahman ist der Urgrund aller Dinge, ist in Wahrheit das einzig wahrhaft Existierende. Und nun schreitet der indische Geist dazu fort: brahman = atman. Unser Selbst ist identisch mit dem Wesen der Dinge. Unser empirisches Sein ist eine Täuschung, es ist ein Traum, die Vielheit ist ein Schein, unsere Existenz als Einzelwesen ist unsere Schuld: der Allwirkende, Allwünschende, das Allumfassende, Schweigende, Unbekümmerte, dieser ist meine Seele im inneren Herzen, dieser ist der brahman, zu ihm werde ich, von hier abscheidend, eingehen. Die Aufgabe unseres Lebens ist dann, den Irrtum unserer individuellen Existenz zu erkennen und uns in brahman, unser wahres Selbst zu versenken:

Wer forschend alle Wesen im eigenen Selbste findet,
Für den entweicht der Irrtum, und alles Leiden schwindet.

In der Lehre von der Identität des brahman mit der Seele, in der Lehre von der Nichtwirklichkeit der uns umgebenden Welt, in der Lehre von der Erlösung vom Leiden, die in der Erkenntnis des Irrtums unserer individuellen Existenz besteht, in diesen drei Sätzen liegt die innere Verwandtschaft der indischen Philosophie und des Schopenhauerschen Systems.

Plato ist für Schopenhauer der zweite Höhepunkt in der Geschichte des Idealismus. Wie im indischen, so erwacht im griechischen Geist, als das wissenschaftliche Denken das mythologische abgelöst hat, die Frage nach dem Wesen der Dinge. Die erste Antwort lautet, es ist der Stoff, die Materie. Entziehe ich einem Gegenstande seinen Stoff, so verschwindet er. Dies ist die Antwort der ionischen Philosophie. Nicht der Stoff ist das Wesen der Dinge, sondern die Form, seine in Zahlen ausdrückbaren quantitativen und qualitativen Verhältnisse, die Zahl also ist das Wesen der Dinge, sagen die Pythagoraeer. Aber der Stoff vergeht, und die Form verändert sich. Was macht das Wesen der Dinge aus, wenn es Stoff und Form nicht ist? Was ist Träger der Existenz? Was hat den Stoff und die wechselnde Form? Die Eleaten geben darauf die tiefsinnige Antwort: das Sein. Was entsteht und was vergeht, hat kein Sein im höchsten Sinne. In einer großartigen Vision schildert Parmenides, wie seine Lehre ihm von einer Göttin geoffenbart wird. Zweierlei habe die Göttin ihm mitgeteilt: ewige Wahrheit und menschliche Meinung. Er will sagen: es gibt eine

empirische und eine philosophische Wahrheit. Der Augenschein ist nicht ewige Wahrheit. In Wahrheit existiert nur das Seiende. Das Seiende entsteht nicht und vergeht nicht. Hier leuchtet also der Gedanke auf, hinter unserer Welt und der bunten Flucht ihrer Erscheinungen liegt das wahrhaft Seiende. Ihm gegenüber ist unsere Welt, die scheinbar so festgegründete, dauernde Erde das Nichtseiende. Was dies wahrhaft Seiende ist, dieses Weltprinzip, der brahman der Inder, das Ding an sich Kants, das wird das Thema der Philosophie Platos, den Schopenhauer mit Kant den größten Philosophen des Okzidents nennt. Platos Ideenlehre muß uns in den Grundzügen bekannt sein, wenn wir Schopenhauer begreifen wollen. Die Dinge dieser Welt haben kein wahres Sein, sie werden immer, sind aber nie. Solange wir nur sie kennen, gleichen wir Leuten, die gefesselt in einer Höhle sitzen. Hinter uns brennt ein helles Licht. Zwischen uns und dem Licht bewegen sich die Dinge. Wir aber sehen nur die Schatten, die sie auf die Wand werfen, auch von uns selbst und den anderen nur die Schatten. Erst wenn sich einer losmacht und aus der Höhle entkommt, sieht er die Dinge selbst. Und dieses sind die Philosophen. Die Schatten kommen und gehen. Aber die Dinge, die diesen Schatten werfen, sind wahrhaft seiend. Und diese Dinge sind die Ideen Platos. Um bei Platos Schulbeispiel zu bleiben, so unterscheidet er das Pferd und die Idee des Pferdes, die Pferdheit. Betrachte ich nämlich die einzelnen Pferde in Raum und Zeit, so erscheint es doch wunderbar, daß die Natur an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten das gleiche Wesen hervorbringt. Zwischen diesen verschiedenen Einzelwesen muß ein innerer Zusammenhang bestehen, sie sind gewissermaßen der vervielfältigte Abdruck eines Urtypus; die Ideen sind die Vorbilder der Erscheinungen, die Urkräfte, das wahrhaft an sich Seiende. Das Ideenreich ist das Reich des Seins, unsere Welt das Reich des Scheines, das Reich des Werdenden, und da das, was wird, im philosophischen Sinne nicht ist, so ist unsere Erscheinungswelt das Nichtseiende. Schopenhauer hat (W. I 236) die im einzelnen schwierige Ideenlehre Platos klar dargestellt: „Es stehe ein Tier vor uns in voller Lebenstätigkeit. Plato wird sagen: dieses Tier hat keine wahrhafte Existenz, sondern nur eine scheinbare, ein beständiges Werden, ein relatives Dasein, welches ebensowohl ein Nicht-

sein als ein Sein heißen kann. Wahrhaft seiend ist allein die Idee, die sich in jenem Tiere abbildet, oder das Tier an sich selbst, welches von nichts abhängig, sondern an und für sich ist, nicht geworden, nicht endend, sondern immer auf gleiche Weise. Sofern wir nun in diesem Tiere seine Idee erkennen, ist es ganz einerlei und ohne Bedeutung, ob wir dies Tier jetzt vor uns haben oder seinen vor 1000 Jahren lebenden Vorfahr, ferner ob es in dieser oder jener Weise, Stellung, Handlung sich darbietet. Dies alles ist nichtig und geht nur die Erscheinung an. Die Idee des Tieres allein hat wahrhaftes Sein und ist Gegenstand wirklicher Erkenntnis."

Wie kommt es aber, daß wir nur die Schattenbilder sehen?

Wer möchte sich an Schattenbildern weiden,
Die mit erborgtem Schein das Wesen überkleiden?

Dem Reich der Ideen, die in der Zentralidee des Guten oder Gottes ihre Einheit haben, steht das Reich der Materie, das Nichtseiende gegenüber. In einem herrlichen Mythus schildert Plato, wie der Weltschöpfer die beiden Reiche vermischte, und diese Mischung ist unsere Welt. In den Weltleib wird so hineingebaut die Weltseele. Der Mensch, der Mikrokosmos, ist ein Abbild dieser Welt, des Makrokosmos. Das Göttliche, die Seele in uns, ist im Leibe eingeschlossen wie in einem Gefängnis. Darum, so schreibt er, ist es nötig, so schnell als möglich von hier dorthin zu fliehen. Das Leben wird ihm so zur Vorbereitung für den Tod, der die Befreiung der Seele aus ihrem Kerker ist. Das Leben ist eine Prüfung. „So erhebt sich das Bild einer Idealwelt vor uns, dem Menschen erreichbar durch die Erhebung zu seinem wahren Sein, durch die Reinigung von der Sinnlichkeit, durch die Befreiung von den Begierden", um mit Schopenhauer zu reden, durch die Verneinung des Willens zum Leben. „Der Jünger, der Lust und Begier von sich abgetan hat, der weisheitsreiche, er hat hienieden die Erlösung vom Tode erreicht, die Ruhe, das Nirvâna, die ewige Stätte" (Oldenberg, Buddha S. 307).

Die moderne Philosophie erhebt unser Problem zu einem wissenschaftlichen. Die Erkenntnis der Dinge durch die menschliche Vernunft ist ihr Thema. Die eine Richtung sagt, die Erkenntnis besteht in der richtigen Wahrnehmung der Erfahrung. Ihr wird entgegengehalten, daß wir ja die Dinge nur so weit

wahrnehmen können, als sie uns erscheinen und auf unsere Sinne wirken. Darum könne das wahre Wesen der Dinge nicht aus der Erfahrung erkannt, sondern nur durch klares, nach Grund und Folge geordnetes Denken begriffen werden. Die Erfahrungsphilosophie setzt alle Erkenntnis gleich der richtigen Beobachtung, d. h. sie setzt die Naturwissenschaft an die Stelle der Metaphysik. Aber auch von diesem Standpunkt muß man fragen, wie ist unsere Erfahrung möglich, wie kommt sie zustande? Entweder sind die Sinneseindrücke, aus denen unsere Erkenntnis sich aufbaut, rein körperlich, Bewegungen in unserem Gehirn; das ist die Antwort des Materialismus; oder sie sind rein geistig, sie sind Vorstellungen oder Ideen. Das ist die Antwort des Idealismus. Die Entwickelung dieses Problems ist das Thema der vorkantischen Philosophie. Kant erst beantwortet die Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis, indem er unter Kritik aller bisherigen Versuche, die er als Dogmatismus verwirft, da sie von unbewiesenen Sätzen ausgingen, die geistigen Vermögen untersucht und durch diese Kritik der reinen Vernunft zu dem Resultat gelangt, daß unserer Erkenntnis nur die Welt der Erscheinungen zugänglich ist, jene Welt, die dadurch zustande kommt, daß wir Einwirkungen von außen durch die eigentümliche Verarbeitung unserer Vernunft zu einer Welt außer uns gestalten. Alle über die uns erscheinende Welt, die ihre Gesetze durch unser Vernunftorgan erhält, hinausgehenden Urteile sind unserer Erkenntnis unzugänglich. Von den transzendentalen Ideen, Gott, Weltganzes, Unsterblichkeit, können wir nur eine sittliche Gewißheit haben; diese Ideen haben daher keine wissenschaftliche, sondern nur eine praktische Bedeutung. Das Ding an sich, das wahre Sein des Parmenides, das Ideenreich Platos und der brahman der Inder ist nicht erkennbar. Damit war die Philosophie auf eine neue Grundlage gestellt, die Grundlage des wissenschaftlichen Kritizismus. Von Kant aus bildet sich die moderne Philosophie weiter. Mit dem Anspruch, der wahre Thronerbe Kants zu sein, tritt Schopenhauer in scharfen Gegensatz zu allen Fortsetzern der Kantischen Philosophie. Er will der wahre Schüler und Vollender Kants sein. So wird die Kantische Philosophie zum Hauptthema des Schopenhauerschen Philosophierens.

Wir werden in Schopenhauers Philosophie recht verschiedenartige Elemente vereinigt finden. Das Einigende aber ist hier

die Persönlichkeit des Philosophen, die sich überall nur das assimilierte, was verwandte Saiten in ihr anklingen ließ. Auch für Schopenhauer gilt Nietzsches tiefes Wort: „Allmählich hat es sich mir herausgestellt, was jede große Philosophie bisher war, nämlich das Selbstbekenntnis ihres Urhebers und eine Art ungewollter und unvermerkter mémoires."

Nachdem so die Gedankenkreise kurz skizziert sind, die auf sein Werden bedeutenden Einfluß gehabt haben, erzählen wir kurz sein weiteres Leben. Wir können in dieser Erzählung darum so kurz sein, weil von einer Entwickelung seiner Philosophie über das Jahr 1818 hinaus nur in sehr beschränktem Sinne die Rede sein kann. Im Juni 1819 kehrt er aus Italien zurück und faßt den Entschluß, sich zu habilitieren. 1820 hält er seine Probevorlesung in Berlin. Interessant ist das Zusammentreffen mit Hegel. Im Sommersemester liest er über die Lehre vom Wesen der Welt und von dem menschlichen Geiste. Es ist das seine erste und einzige Vorlesung. 1822 kehrt er Berlin den Rücken und begibt sich nach Italien. 1825 kehrt er nach Berlin zurück, verläßt es 1831 wiederum, geht nach Frankfurt a. M., wohnt 1832—1833 in Mannheim, im Juni 1833 siedelt er endgültig nach Frankfurt über. 1835 verfaßt er die Schrift über den Willen in der Natur, 1837 die gekrönte Preisschrift über die Freiheit des Willens, 1839 die ungekrönte Preisschrift über die Grundlage der Moral. 1843 beendet er Band II seines Hauptwerkes, 1850 beendet er Parerga und Paralipomena, 1851 in zwei Bänden erschienen. 1859 erscheint die dritte Auflage des Hauptwerkes. 21. September 1860 stirbt er.

Sein Leben ist arm an epochemachenden Ereignissen. Und doch nennt er solch Leben selbst einen heroischen Lebenslauf. Einen solchen führt der, welcher in irgendeiner Art und Angelegenheit für das allen irgendwie zugute Kommende mit übergroßen Schwierigkeiten kämpft und am Ende siegt, dabei schlecht oder gar nicht belohnt wird.

Aber nun kommen die Ankläger, von denen wir schon hörten, und häufen Tatsachen, die geeignet sind, unseren Philosophen herabzuwürdigen zu einem kleinen Menschen. In seinem Charakter sind dunkle Flecken; und der Widerspruch seines Lebens und seiner Heilslehre ist offenbar. Ist die Forderung berechtigt, daß er das, was er lehrte, in seinem Leben verkörpern mußte, in einem Leben voller Weltentsagung und Ent-

kehrung, voller Mitleid und Liebe, so haben seine strengen Richter recht, ihn zu verurteilen. Er war kein Heiliger. Mit tiefer Bewegung stand er einst vor dem Bilde de Rancés, und, mit schmerzlicher Gebärde sich wegwendend, sagte er: das ist Sache der Gnade! „Ich habe wohl gelehrt, was ein Heiliger ist, bin aber selbst kein Heiliger", äußert er zu Frauenstädt. Den Widerspruch brauchten seine Gegner nicht zu finden, er selbst hat ihn offen bekannt. In seiner Ethik wird er uns als ein von seiner Persönlichkeit losgelöstes ethisches Problem begegnen. Wollen wir seine Persönlichkeit begreifen, so sollten wir nicht seine Lehre vom Heiligen, sondern die vom Genie heranziehen. Aber es geht nicht an, hier seine geniale Geistesart und die geniale Produktion einfach von seinem moralischen Charakter zu trennen. Wer seine Werke liest, fühlt es unmittelbar, wie vieles aus eigenem Erleben dabei mitschwingt, wie er uns sein tiefstes Herz offenbart „im Ausdruck und Nachklang eigener Leiden und Kämpfe". Und wächst denn das Heiligkeitsideal nicht immer heraus aus der Sehnsucht nach Vollkommenheit? Eine so geschlossene Persönlichkeit wie der Apostel Paulus konstatiert diesen Widerstreit bei sich. „Denn nicht, was ich will, tue ich, sondern, was ich hasse, treibe ich. Das Wollen ist da, das Vollbringen des Guten aber nicht, denn ich stimme mit Freuden dem Gesetz Gottes zu nach dem inneren Menschen, ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, welches gegen das Gesetz meines Denkens kämpft und mich gefangen setzt in dem Gesetz der Sünde, das in meinen Gliedern ist." Und Paulus schließt: „Ich unglückseliger Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes."

Mag zugegeben werden, daß im alternden Philosophen dieses Mitschwingen des eigenen Herzens geringer wurde; im Jüngling und Mann, der uns sein Weltbild zeichnet, der die Philosophie konzipiert, ist sein Denken unleugbar aus inneren qualvollen Kämpfen herausgeboren. Dem jungen Schopenhauer war der Pessimismus Herzenssache. Er schreibt (W. N. IV. 350): „In meinem 17. Jahre, ohne alle gelehrte Schulbildung, wurde ich vom Jammer des Lebens so ergriffen, wie Buddha in seiner Jugend, als er Krankheit, Alter, Schmerz und Tod erblickte."

Es darf nach ihm in der Philosophie, „so sehr auch der Kopf oben zu bleiben hat, doch nicht so kaltblütig zugehen, daß

nicht am Ende der ganze Mensch mit Kopf und Herz zur Aktion käme und durch und durch erschüttert würde. Philosophie ist kein Algebraexempel. Vielmehr hat Vauvenargues recht, indem er sagt: les grandes pensées viennent du coeur." (W. V. 15.) Diese innere Erschütterung spüren wir deutlich in seinen Werken, er schreibt mit seinem Herzen, er ist dabei vom tiefsten Ernst erfüllt, und das Sittlich-Religiöse ist der eigentliche Mittelpunkt seines Denkens. Gewiß, er hat Charakterfehler, die tiefe Schatten auf sein Bild werfen. Er leidet unter der Knechtschaft des Geschlechtstriebes, er hat seinem Freunde gestanden, daß er arg nach den Weibern gewesen sei, daß er in Italien nicht nur das Schöne sondern auch die Schönen genossen habe. Sein Haß gegen seine Gegner kann nicht immer aus sachlichem Interesse erklärt werden. Wir hören von Ausbrüchen verletzenden Hochmutes und von abstoßender Herzenskälte. Er sonnt sich gar zu gern in der aufgehenden Sonne seines Ruhmes und wird in seiner Eitelkeit oft recht klein. Und doch hat Volkelt recht: er wäre kein so voller Mensch gewesen, wenn an Stelle der Leidenschaft und des Zwiespaltes Ruhe und Versöhnung in ihm gewaltet hätten. Er besaß die ungeheure Kraft, sich in zwei auseinanderklaffenden Welten auszuleben.

Der Philosoph mag über dies Thema das letzte Wort behalten: ich habe mich oft für einen anderen gehalten: für einen Privatdozenten, der nicht Professor wird und keine Zuhörer hat, oder für einen, von dem dieser Philister schlecht redet und jene Kaffeeschwester klascht, oder für den Beklagten in jenem Injurienprozesse oder für den Liebhaber, den jenes Mädchen nicht erhören will, oder für den Patienten, den seine Krankheit zu Hause hält. — Das alles bin ich nicht gewesen, das alles war fremder Stoff, aus dem höchstens der Rock gemacht ist, den ich eine Weile getragen und dann gegen einen anderen abgelegt habe. Wer bin ich aber denn? Der, welcher die Welt als Wille und Vorstellung geschrieben und vom großen Problem des Daseins eine Lösung gegeben hat, welche vielleicht die bisherigen antiquieren, jedenfalls aber die Denker der kommenden Jahrhunderte beschäftigen wird.

Der Philosoph verweist uns von dem Menschen auf den Philosophen, von dem Künstler auf das Kunstwerk, von dem Lehrer auf die Lehre.

Seine Werke blieben lange unbeachtet. Selbst sein Hauptwerk blieb es fast ganz. Großenteils wurde es als Makulatur verkauft. Im Jahre 1830 waren im Verlage noch 57 Exemplare vorhanden, und von diesen waren 1843 noch genug für die Nachfrage übrig. Von seinen späteren Schriften nahm man gar keine Notiz. Die Grundprobleme der Ethik wurden in keiner Literaturzeitung auch nur erwähnt. Als Brockhaus Bd. I des Hauptwerkes neu auflegte und Bd. II verlegte, mußte Schopenhauer sehr froh sein, daß der Verleger es ohne Kosten und ohne Honorar für den Verfasser tat. Schopenhauer schrieb damals an den Verleger: „es wird der Tag kommen, wo Sie über die Bedenklichkeit, die Druckkosten dran zu wagen, herzlich lachen werden." Die Vorrede beginnt mit den Worten: „Nicht den Zeitgenossen, nicht den Landsgenossen — der Menschheit übergebe ich mein nunmehr vollendetes Werk." Die Zeitgenossen und Landsgenossen beachteten denn dies Werk auch nicht mit einem Blick. Für Parerga und Paralipomena 1850 erhielt er nur mit Mühe und Not einen Verleger. Der Philosoph sah den Hauptgrund dieses Mißerfolges im Übelwollen der Philosophieprofessoren. Mit Recht von dem hohen Wert seiner Philosophie überzeugt, die herrschende Philosophie Hegels mit Unrecht verachtend, kämpft er wie ein tragischer Held unentwegt und unentmutigt, auf seine Zeit hoffend, ein Prediger in der Wüste, das kommende Reich seines Evangeliums verkündend. Er kann bisweilen die Gründe dafür sehr ernst und ruhig abwägen, daß die großen Werke von den Zeitgenossen nicht anerkannt werden: Die Werke gewöhnlichen Schlages entstehen im Zusammenhang der Gesamtbildung ihres Zeitalters und sind daher mit den gerade herrschenden Ansichten genau verbunden und auf das Bedürfnis des Augenblickes berechnet. Sie gleichen den Sternschnuppen oder den Kometen, die oft heller glänzen als die Fixsterne, weil sie dem Beschauer näher sind. Aber sie haben nur geborgtes Licht und müssen ihren Platz bald räumen. Die echten Werke aber gleichen den Fixsternen, sie haben eigenes Licht, sie gehören nicht wie jene anderen einem System an, sondern der Welt. Aber wegen der Höhe ihrer Stelle braucht ihr Licht viele Jahre, ehe es den Erdbewohnern sichtbar wird.

Bisweilen aber ergeht er sich in wilden Schmähreden gegen die Zeitgenossen und Philosophieprofessoren, die sich verschworen hätten, ihn nicht aufkommen zu lassen. Seine Schmäh- und

Schimpfreden sind zwar geistreich und interessante Typen dieser Gattung. Und ganz frei von Schuld sind die zeitgenössischen Gelehrten wohl nicht.

Aber neben jenen Gründen allgemeiner Art, die geniale Werke sich stets nur schwer durchsetzen lassen, ist doch der Hauptgrund der, daß Schopenhauer an allen Zeitfragen, die in jenen Jahren die Welt im Innersten bewegen, vorübergeht. Als die Blütenträume des Jahres 1848 bald vor dem Herbstwind der Reaktion verflogen, als der politische Katzenjammer nach den Taumeljahren sich einstellte, als Hegels System mit Gekrach zerplatzte, da kam die Zeit für den Philosophen des Pessimismus. Schopenhauer wird der Philosoph des Jahrhunderts. Apostel und Evangelisten stellen sich ein, und der warme Glanz des Ruhmes bestrahlt die weißen Haare des Philosophen. „Das Alter hat mir Rosen gebracht, aber weiße." Auch die Philosophieprofessoren gehen nicht mehr stolz an seinen Werken vorüber. Es beginnt eine Schopenhauerliteratur, die allein Bibliotheken füllt. Er wird der Modephilosoph. Auf den Salontischen liegen seine Werke. Der Philosoph freut sich seines Ruhmes, seiner Gesundheit, er hofft noch auf ein langes Leben. So hatte er doch richtig prophezeit. Seine Werke sind verbreitet wie die keines anderen Philosophen. Der Strom seiner Gedanken ist mit starker Strömung eingemündet in den breiten Strom der Kulturentwickelung, er ist noch durch seine besondere Färbung weithin erkennbar. Noch hat er sich nicht ausgewirkt. Noch gilt sein kühnes Wort, daß sein System jedenfalls die Denker der folgenden Jahrhunderte beschäftigen wird.

Zweiter Vortrag.

Schopenhauers Lehre.

Die Aufgabe der Philosophie.

Der Anfang alles Philosophierens ist die Verwunderung. Nur der Mensch ist dieser Verwunderung fähig. Aus der Ruhe des Blickes der Tiere spricht noch die Weisheit der Natur. Erst der Mensch gelangt zu dem Grade der Selbstbesinnung,

daß er sich über seine eigenen Werke wundert und fragt, was er sei. Seine Verwunderung ist um so ernstlicher, als er allein mit Bewußtsein dem Tode gegenüber steht und ihm sich neben der Endlichkeit des Daseins die Vergeblichkeit alles Strebens aufdrängt. „Wenn unser Leben endlos und schmerzlos wäre, würde es vielleicht doch keinem einfallen zu fragen, warum die Welt da sei und gerade diese Beschaffenheit habe." (W. II. 183.) Aber das Wissen um den Tod und die Betrachtung des Leidens und der Not des Lebens gibt den stärksten Anstoß zum philosophischen Besinnen und zu metaphysischen Auslegungen der Welt. Wie ein Kind sein Spielzeug zerstört, um zu wissen, was dahinter ist, so will der Mensch wissen, was hinter dieser rätselhaften Welt als ihr wahres Wesen verborgen ist. So ist denn Metaphysik die Erkenntnis von dem, was hinter der Natur steckt und sie möglich macht. Sie ist geboren aus dem Wunsche, „daß ein Lichtstrahl fiele auf das Dunkel unseres Daseins und irgendein Aufschluß uns würde über diese rätselhafte Existenz, an der nichts klar ist, als ihr Elend und ihre Nichtigkeit." (W. II. 189.)

Aus diesem metaphysischen Bedürfnis heraus sind die Religionen entstanden. Von den Religionen hat die Philosophie ihre besondere Wesensart zuerst durch eine Grenzregulierung zu sondern.

Philosophie und Religion.

Tempel und Kirchen, Pagoden und Moscheen reden alle von dem metaphysischen Bedürfnis der Menschen. Die Religionen sind metaphysische Systeme niederer Gattung. Sie haben als gemeinsame Eigentümlichkeit, daß sie ihre Beglaubigung nicht wie die Philosophie in sich, sondern außer sich haben. Für die größere Anzahl von Menschen, die, nur zu glauben fähig, nicht für Gründe, sondern nur für Autorität empfänglich sind, bilden die Religionen, die durch Offenbarung, durch Zeichen und Wunder beglaubigt sind, eine Art Volksmetaphysik. Diese Metaphysik ist eine Glaubenslehre, keine Überzeugungslehre. Da die Religion für die Unzähligen bestimmt ist, die, der Prüfung und des Denkens unfähig, die tiefsten Wahrheiten im eigentlichen Sinne nicht fassen würden, so muß hier die Wahrheit in allegorische Form eingekleidet werden. Ist der Wahrheitsgehalt einer Religion groß und der Schleier der

Allegorie durchsichtig, so kann sie hohen Wert haben; ja Religionen sind dem Volke notwendig und eine unschätzbare Wohltat, wenn der Glaube und die Allegorie das praktische Handeln dahin führen, wohin es die Wahrheit im eigentlichen Sinne auch führen würde. So ist die Religion für ein Volk der Leitstern des Handelns, die öffentliche Standarte der Rechtlichkeit und Tugend, der Trost des Leidens, die Macht, die den Menschen über sich selbst und das zeitliche Dasein hinaushebt.

Nur soll die Religion die allegorische Wahrheit nicht als die eigentliche ausgeben, sie tritt dann auf den fremden Boden der eigentlichen Philosophie und ist sofort dem Gewehrfeuer des Skeptizismus und dem schweren Geschütz der reinen Vernunft ausgesetzt. Nur soll die eigentliche Philosophie nicht nach den Leuchtfeuern der Religionen segeln, wie es eine gewisse Religionsphilosophie tut. Denn die Philosophie kann und darf ihre Beglaubigung nicht von einer äußeren Autorität erhalten; sie kann für ihr Resultat eine Offenbarung, eine Glaubenslehre nicht anerkennen. Sie hat nur eine Verpflichtung: wahr zu sein. Wollte man von ihr fordern, sie solle etwa monotheistisch, optimistisch oder auch nur moralisch sein, so muß sie diese Forderungen prinzipiell ablehnen, da man nicht im voraus wissen kann, ob die Erfüllung dieser Forderungen nicht jener einzigen Verpflichtung entgegenstände, ohne welche alle ihre sonstigen Leistungen offenbar wertlos sein müßten. „Übrigens ist die Philosophie wesentlich Weltweisheit; ihr Problem ist die Welt; mit dieser allein hat sie es zu tun und läßt die Götter in Ruhe, erwartet aber dafür, auch von ihnen in Ruhe gelassen zu werden.“ (W. II. 218.)

Philosophie und Naturwissenschaft.

Auch die Naturwissenschaft sucht die Erscheinungen in der Welt zu erklären. Auch mit ihr muß sich die Philosophie auseinandersetzen. Diese Grenzregulierung ist seit Schopenhauer eine Hauptaufgabe der Philosophie gewesen. Erscheinungen wie Häckel beweisen, daß hier noch keine Klarheit über Fundamentalgrundsätze vorhanden ist. Und doch hat Schopenhauer hier, soweit ich sehe, schon Abschließendes gesagt. Gegen diese Grenzfrevler schreibt er in dem gleichen Grimm wie gegen die Priester und Philosophieprofessoren: da werfen sich Leute zu Welterleuchtern auf, die ihre Chemie oder Physik oder Mineralogie

oder Physiologie, sonst aber auf der Welt nichts gelernt haben, bringen an diese ihre einzige anderweitige Kenntnis, nämlich was vom Katechismus noch ihnen anklebt, und wenn nun diese beiden Stücke nicht recht passen, so werden sie sofort Religionsspötter oder seichte Materialisten. „... Die Gedankenarbeit zweier Jahrtausende gelassen zum Fenster hinauswerfend, philosophieren sie aus eigenen reichen Geistesmitteln auf Grundlage des Katechismus einerseits und der Tiegel und Retorten ... andrerseits dem Publiko etwas vor.“ (W. III. 182.) Der Grund, warum die Naturwissenschaft die Aufgabe der Welterklärung nicht erfüllen kann, ist der, daß sie gezwungen ist, die Erscheinungen durch etwas zu erklären, was noch unbekannter ist als diese, durch Naturkräfte und Naturgesetze. Die Naturwissenschaft löst die schwere Aufgabe dadurch, daß sie die Erscheinungen auf lauter Unbekannte zurückführt, die sie selbst in keiner Weise fortschaffen kann. Solche unauflöslichen Unbekannte in der naturwissenschaftlichen Lösung der Probleme sind Begriffe wie Schwere, Härte, Elastizität, Elektrizität, chemische Kräfte. So ist denn das Weltbild der Naturwissenschaft mit einem Labyrinth zu vergleichen: endlose und anfangslose Kausalitätsreihen, unerforschliche Grundkräfte, unendlicher Raum, anfangslose Zeit, endlose Teilbarkeit der Materie. Der Grundirrtum dieses Naturalismus ist seine Ignorierung der inneren Erfahrung, seine erkenntnis-theoretische Naivität. Er bedenkt nicht, daß diese ganze Welt bedingt ist durch ein erkennendes Gehirn, in dem dies alles allein dasteht und ohne welches alles verschwindet wie ein Traumbild. Die vollkommenste Naturwissenschaft führt uns also erst an das Problem heran, sie legt es rein dar, führt aber selbst keinen Schritt über das von den Sinnen Gegebene hinaus. Wer also meint, Tiegel und Retorte seien die wahre und einzige Quelle der Weisheit, der vergißt die Vorfrage aller Wissenschaft; weil in unserm Weltbild subjektive Anschauungsformen und objektive Elemente verwoben sind, so muß gefragt werden, was ist das Ding an sich und wie verhält es sich zu dem subjektiv bedingten Dinge der Erscheinung. Um diese Frage zu beantworten, gibt es nur einen Weg. Der Blick des Forschers muß sich nach innen kehren. In seinem Innern trägt der Mensch die letzten Grundgeheimnisse, nur in seinem Innern kann er den Schlüssel zum Rätsel der Welt zu finden hoffen:

Du führst die Reihe der Lebendigen
Vor mir vorbei; und lehrst mich meine Brüder
Im stillen Busch, in Luft und Wasser kennen . . .
Dann führst du mich zur sichern Höhle, zeigst
Mich dann mir selbst, und meiner eignen Brust
Geheime tiefe Wunder öffnen sich.

Auch hier bleiben unbeantwortete Fragen und ungelöste Probleme. Welche Fackel wir auch anzünden und welchen Raum sie auch erleuchten mag, stets wird unser Horizont von tiefer Nacht umgrenzt bleiben. Die wirkliche positive Lösung des Rätsels der Welt muß daher etwas sein, das zu fassen der menschliche Intellekt völlig unfähig ist, so daß, wenn ein Wesen höherer Art käme und sich alle Mühe gäbe, es uns beizubringen, wir seine Eröffnungen durchaus nicht würden verstehen können.

Die richtige und falsche Methode der Metaphysik.

Das Fundament der metaphysischen Erkenntnis kann nur die Erfahrung sein. Es hat Metaphysiker gegeben, Hegel und Schelling sind die von Schopenhauer am meisten gescholtenen Typen, die die Metaphysik auf Begriffe wie Wesen, Sein, Substanz, Vollkommenheit, Notwendigkeit, Endliches, Unendliches, Absolutes u. s. f. aufgebaut haben. Aber aus Begriffen läßt sich nie mehr schöpfen, als in der Anschauung lag, aus der sie stammen. Alle Begriffe stammen aus der empirischen Anschauung. Die empirische Anschauung allein ist unsere Erkenntnisquelle und das Regulativ unserer Erkenntnis. Aber nicht nur die äußere Erfahrung, sondern vor allem die innere, die der Schlüssel zum Verständnis der äußeren ist. Stammt aber die Metaphysik aus empirischen Erkenntnisquellen, so verliert sie den Charakter apodiktischer Gewißheit. Aber wie kann eine aus der Erfahrung geschöpfte Wissenschaft über die Erfahrung hinausführen? Von Kant werden wir mit Schopenhauer lernen, daß die Erfahrung aus zwei Elementen, den Erkenntnisformen und dem Dinge an sich besteht. Die Brücke, auf der die Metaphysik über die Erfahrung hinausgelangt, ist nichts anderes als eben jene Zerlegung der Erfahrung in Erscheinung und Ding an sich. Sonach ist die Metaphysik ein Wissen, geschöpft aus der Anschauung der äußeren wirklichen Welt und dem Aufschluß, welchen das Selbstbewußtsein über diese liefert.

Die Welt ist eine Geheimschrift. Ihre Entzifferung ist die Aufgabe der Philosophie. Eine Geheimschrift ist entziffert, wenn man auf eine Annahme von Buchstaben geraten ist, unter welchen sie verständliche Worte und zusammenhängende Perioden bildet. Auf ähnliche Weise muß auch die Entzifferung der Welt aus sich selbst sich vollkommen bewähren. Sie muß ein gleichmäßiges Licht über alle Erscheinungen der Welt verbreiten und auch die heterogensten in Übereinstimmung bringen. Leitet man dagegen die Philosophie aus einem Satze ab, so ist sie arm und langweilig, weil sie nicht mehr sagen kann, als schon im Satze enthalten ist. Und ein Fehler in der Ableitung gefährdet die Wahrheit des Ganzen. Aber Schopenhauers Philosophie hat, so sagt der Philosoph, alle Wahrheiten unabhängig voneinander durch die Betrachtung der realen Welt gefunden, sie hat breite Wurzeln auf dem Boden der anschaulichen Wirklichkeit. Und vor allem schielt sie nicht nach einer vorhergängigen, aufgedrungenen und dem Geiste früh eingeimpften Lösung des Rätsels. Ihre Grundstimmung ist der Ausgangspunkt alles echten Philosophierens: das Sokratische: dies Eine weiß ich, daß ich nichts weiß.

„Die Philosophie ist eine hohe Alpenstraße, zu ihr führt nur ein steiler Pfad über spitze Steine und stechende Dornen: er ist einsam und wird immer öder, je höher man kommt, und wer ihn geht darf kein Grausen kennen, sondern muß alles hinter sich lassen und sich getrost im kalten Schnee seinen Weg selbst bahnen. Oft steht er plötzlich am Abgrund und sieht unten das grüne Tal: dahin zieht ihn der Schwindel gewaltsam hinab; aber er muß sich halten und sollte er mit dem eigenen Blut die Sohlen an die Felsen kleben. Dafür sieht er bald die Welt unter sich, ihre Sandwüsten und Moräste verschwinden; ihre Unebenheiten gleichen sich aus, ihre Mißtöne dringen nicht hinauf, ihre Rundung offenbart sich. Er selbst steht in reiner, kühler Alpenluft und sucht schon die Sonne, wenn unten noch schwarze Nacht liegt.“ (W. N. IV. 13.)

Indem aber die Philosophie die Welt in der Form der Begriffe wiedergibt, wird der Philosoph zum Künstler, er ist Vernunftkünstler. Sein Marmor sind die Begriffe. Das vollendete System wird darum in Begriffen die Welt vollkommen objektiv, vollkommen naiv wiedergeben. Vollkommene Objektivität ist Genialität. Herausgehoben aus dem rastlosen

Strom, der die Wissenschaft trägt, soll die Philosophie zur feststehenden ruhigen Kunst werden; aussprechen soll sie, was die Welt ist, nicht mehr nur das Material betrachten, aus dem sie geworden ist. (W. N. IV. 32.) Und nun die Frage an seine Leser: „Meint ihr denn, die Philosophie werde nicht sein wie jedes echte Kunstwerk, das unerreichbare Maß, an dem jeder seine eigene Höhe mißt? sondern sie werde sein wie ein Rechenexempel, das auch der Beschränkteste und Geistesärmste sich vollständig aneignen und übersehen kann?“ (W. N. IV. 43.)

Die Welt als Vorstellung.

„Im unendlichen Raum zahllose, leuchtende Kugeln, um deren jede etwa ein Dutzend kleinerer, beleuchteter sich wälzt, die inwendig heiß, mit erstarrter, kalter Rinde überzogen sind, auf der ein Schimmelüberzug lebende und erkennende Wesen erzeugt hat. — Dies ist die empirische Wahrheit, das Reale, die Welt. Jedoch ist es für ein denkendes Wesen eine mißliche Lage, auf einer jener zahllosen, im grenzenlosen Raum freischwebenden Kugeln zu stehen, ohne zu wissen, woher noch wohin, und nur eins zu sein von unzähligen, ähnlichen Wesen, die drängen, treiben, quälen, rastlos und schnell entstehend und vergehend, in anfangs- und endloser Zeit, dabei nichts Beharrliches als allein die Materie und die Wiederkehr derselben verschiedenen organischen Formen.“

Betrachten wir diese Welt aber mit der Besonnenheit des Philosophen, so wird uns klar und gewiß, daß wir keine Sonne kennen und keine Erde, sondern immer nur ein Auge, das eine Sonne sieht und eine Hand, die eine Erde fühlt. Die empirische Wissenschaft, das praktische Leben kann die uns umgebende Welt als die wirkliche Welt voraussetzen. Für den Philosophen ist diese Annahme ein windiges Luftgebäude; für ihn ist die einzig feststehende Grundtatsache, auf die er sich gründen kann, die Gewißheit: mag die Welt sein, was sie will, jedenfalls ist sie mir nur als meine Vorstellung gegeben. Wir haben von der Welt keine andere Kunde, als durch die Bilder in unserem Kopf. Es ist eine völlig unhaltbare Annahme, daß die Welt da draußen durch unsere Sinnesempfindungen in den Kopf hineingelangt, wo sie noch einmal entstände, so daß wir zwei gleiche Welten hätten, die Welt da draußen und die in uns durch unsere Erkenntnis entstandene Welt. Der

einzige Weg, auf dem ich die Welt begreifen kann, ist der, daß ich den Prozeß verstehe, durch den die Welt als meine Vorstellung zustande kommt. Da zeigt sich denn sofort, daß ich ein erkennendes Subjekt und ein erkanntes Objekt zu unterscheiden habe. Das einzig objektiv Gegebene sind die Empfindungen. Jede Empfindung ist aber ein Vorgang im Organismus selbst, als solcher auf das Gebiet unter der Haut beschränkt, sie kann daher an sich selbst nie etwas enthalten, das jenseits dieser Haut, also außer uns läge. Was nun durch den Prozeß des Erkennens aus dieser Empfindung wird, beruht auf einer Tätigkeit, einer Verarbeitung unseres Erkenntnisorganes. Unser Intellekt schafft aus dem Rohstoff der Empfindungen die leuchtende, tönende und zusammenhangsvolle Welt um uns her, denn die Empfindung an sich ist im Grunde ein erbärmliches Ding, ein rein subjektives Gefühl, welches als solches nichts einer Anschauung Ähnliches enthält, sondern nur von Zuständen unter unserer Haut Kunde gibt.

Wie roh und unzulänglich die Empfindung an sich ist, führt der Philosoph des längeren aus. Das Material, das unsere fünf Sinne uns geben, ist noch dazu für das Zustandekommen unserer Anschauung sehr verschiedenwertig. In Frage kommen eigentlich nur Gesicht und Getast. Die anderen Sinnesempfindungen geben zwar Kunde von einer äußeren Ursache, aber sie geben uns keine Grundlage für die räumliche Konstruktion einer Welt außer uns. Aus dem Geruch können wir niemals eine Rose konstruieren. Auch vom Ton kann ich nicht auf die Beschaffenheit seiner Ursache schließen, ja beim Ton ebenso wie beim Geschmack kann ich bisweilen zweifeln, ob die Ursache nicht in mir liegt, ob der Empfindung eine äußere Ursache also überhaupt entspricht. Aber auch der Tastsinn gibt nur ein dürftiges Material. Drücke ich mit der Hand gegen den Tisch, so liegt in der Empfindung, die ich davon erhalte, noch nichts einer Anschauung Ähnliches, erst der Verstand konstruiert hier die Anschauung. Selbst der Gesichtssinn liefert als Empfindung nichts als eine mannigfaltige Affektion der Retina, vergleichbar einer Palette mit verschiedenen Farbenklecksen. Aus diesem dürftigen Material gestaltet der Verstand die unerschöpflich reiche und vielgestaltete sichtbare Welt. Vergleichen wir Empfindung und Wahrnehmung: wir empfinden den Gegenstand auf unserer Netzhaut verkehrt und sehen ihn

aufrecht; wir empfinden ihn mit zwei Augen, also doppelt, und sehen ihn einfach; wir empfinden Flächen und sehen Körper; wir empfinden Eindrücke in unserer Netzhaut und sehen die Dinge in der Ferne; wir empfinden nur die Richtung des Eindruckes und schätzen die Entfernung richtig ab.

Es ist hiernach einleuchtend, daß unser Intellekt unsere Anschauung von den Dingen aus dem von den Sinnen gelieferten Rohstoff herstellt. Um diese Tätigkeit unseres Verstandes zu begreifen, untersuchen wir ihn und fragen, welche Ausrüstung er hat, um aus Empfindungen eine Welt zu schaffen. Hier ist Schopenhauer ein Schüler Kants. Alles, was der Verstand besitzt, um die Empfindungen zu der Welt zu gestalten, nennt Schopenhauer mit Kant sein a priori, alles, was von außen an ihn herankommt, sein a posteriori. Das a posteriori ist die Empfindung. Alles, was der Verstand an Handwerkszeug besitzt, um die Empfindungen zu verarbeiten, ist sein a priori. Vergleichen wir die anschauliche Welt mit einem Gewebe, so ist das a priori die ausgespannte Kette, und die Empfindungen sind die Einschlagsfäden; aus beiden zusammen entsteht das bunte Gewebe unserer Vorstellungswelt. Will ich nun wissen, was die Dinge an sich sind, so muß ich alles abziehen, was mein Verstand hinzugetan hat. Ein Kind sehe durch ein buntes, vielfach geschliffenes Glas eine Vielheit von Gegenständen in bunten Farben. Dies Glas ist sein a priori. Will es wissen, wieviel Gegenstände tatsächlich vorhanden sind und in welcher Farbe, so muß es von der eigentümlichen Anschauungsform seines Glases abstrahieren. Wollten wir aus dem bunten Schein, den unser Anschauungsorgan erzeugt hat, auf das Sein schließen, so wären wir törichter als das Kind, das sein Glas weglegte, als es die Wahrheit wissen wollte. Wir fragen also, welches sind die Anschauungsformen a priori? Kants Antwort in Schopenhauers Formulierung lautet: a priori sind Raum, Zeit und Kausalität.

Hinsichtlich der Lehre von Raum und Zeit erneuert Schopenhauer wesentlich Kants Lehre. Keine Lehre Kants ist so unwiderleglich, keine ist der natürlichen Weltansicht so widersprechend. Raum und Zeit, diese Grundbedingungen unseres Daseins, sollen nichts Reales außer uns, sondern nur eine Anschauungsform unseres Gehirns sein! Wie ungereimt! Und doch wie leicht beweisbar. Hören wir die Beweise.

1. Ich habe die Anschauung von Raum und Zeit entweder aus der Erfahrung oder aus mir selbst. Aus der Erfahrung kann diese Anschauung nicht stammen, da sie vielmehr die Voraussetzung aller Erfahrung ist. Nie und nimmer kann das Kind aus den Empfindungen unter seiner Haut einen Raum außer ihm allmählich konstruieren, vielmehr muß die Raumanschauung schon vorhanden sein, wenn das Kind eine Empfindung in den Raum projiziert.

2. Alles, was a posteriori in meine Vorstellungswelt gekommen ist, kann ich wegdenken, jedes Objekt im Raum, jedes Ereignis in der Zeit; den Raum selbst aber und die Zeit kann ich nicht wegdenken. Hieraus folgt, daß Raum und Zeit nicht zu den vorgestellten Objekten, sondern zu meinem Vorstellungsvermögen selbst gehören. Denn wie ich aus der Hand alles fallen lassen kann, nur die Hand selbst nicht, das Organ des Haltens, so kann ich mir aus meinem Vorstellungsorgan jeden Inhalt wegdenken, nur es selbst kann ich nicht wegdenken.

3. Alle Bestimmungen des Raumes und der Zeit sind notwendig, alles, was ihnen widerspricht, ist unmöglich. Es ist unmöglich, daß ich an zwei Orten zugleich bin, es ist unmöglich, irgendeinen Moment der Vergangenheit zurückzurufen. Aus der Erfahrung kann diese Notwendigkeit nicht stammen. Die Erfahrung kann nur sagen, bisher war niemals etwas so, aber das Wort „notwendig" auszusprechen, hat die Erfahrung keine Zunge. Daher stammt die apodiktische Gewißheit der Mathematik nicht aus der Erfahrung. Nicht induktiv stellt die Mathematik ihre Sätze auf, diese sind nicht, wie Erfahrungssätze, Hypothesen, sondern sie spricht jeden Satz mit dem Bewußtsein seiner unbedingten Notwendigkeit aus. Dies ist nur möglich, wenn Raum und Zeit Anschauungsformen unseres Intellekts sind.

4. Wir sagen: Raum und Zeit sind unendlich. Die Erfahrung kann uns diesen Satz nicht gewiß machen. Ich weiß es also a priori.

Diese Lehre des transzendentalen Idealismus ist ebenso unwiderleglich, wie der gewöhnlichen Meinung widersprechend, die Einwände sind daher ebenso zahlreich wie auf Mißverständnissen beruhend. Man vergißt, daß es sich um die Welt als unsere Vorstellung handelt, die aus Subjekt und Objekt besteht und durch beide bedingt ist. Ganz mit Recht behandeln die empirischen Wissenschaften diese Welt als Realität. Sie ist real

als unsere Vorstellung. Was sie etwa sonst noch an sich ist, ist hier noch nicht die Frage. Aber jene Gesetzmäßigkeit der Welt, die der empirische Standpunkt voraussetzt, wird erst durch den transzendentalen Idealismus bewiesen; der empirische Standpunkt selbst, für den der Raum die unendliche leere Schachtel und die Zeit der ewige Fluß der Dinge ist, in dem alles enthalten ist, wird zugleich durch diese Kantische Lehre begrenzt; es leuchtet ein, daß noch etwas anderes sein kann, das unabhängig von Raum und Zeit ist. Mag dies sein, was es will, jedenfalls ist unsere Welt, so resümieren wir, unsere Vorstellung und als solche bedingt durch ein vorstellendes Subjekt und ein vorgestelltes Objekt. Objekte sind lediglich die Empfindungen, alles andere stammt aus unserem Intellekt. Gewiß ist die Welt noch etwas anderes, aber sie ist sicher ganz anders als sie scheint, da von den Dingen zu uns keine Brücke herüberführt. Unsere bunte Erscheinungswelt, die ganze unendliche Natur besteht so nur unter Voraussetzung unserer Verstandesformen. Unser Verstand ist das bunte, vielgeschliffene Glas des Kindes, das sich des bunten Scheines freute.

Aber die Anschauungsformen von Raum und Zeit genügen nicht, um aus ihnen und den Empfindungen die Welt als unsere Vorstellung zu schaffen. Die dritte Anschauungsform a priori ist

die Kausalität.

Auf diese eine Anschauungsform führt Schopenhauer, der hier wirklich der wahre und echte Thronerbe Kants ist, die komplizierte Lehre Kants von der transzendentalen Logik zurück. Auf diesen Teil seiner Lehre legt Schopenhauer besonderes Gewicht. In seiner ersten Schrift vom zureichenden Grunde hat er die Kausalität beleuchtet. Kausalität ist der Rückschluß von der Wirkung auf die Ursache; als Satz vom Grunde formuliert: nichts ist ohne Grund, warum es sei. Kausalität erkennen ist die einzige Funktion unseres Verstandes, seine alleinige Kraft. Alle unsere Erkenntnis geht zurück auf Kausalität, ist eine Anwendung des Satzes vom Grunde. Hätte unser Verstand diese Funktion nicht, so würden wir nichts als ein dumpfes, pflanzenartiges Bewußtsein der Veränderungen unseres Leibes haben, die völlig bedeutungslos aufeinander folgten. Aber wie mit dem Eintritt der Sonne die sichtbare

Welt dasteht, so verwandelt der Verstand mit einem Schlage durch seine einzige, einfache Funktion die dumpfe nichtssagende Empfindung in Anschauung. Erst indem der Verstand von der Wirkung auf die Ursache übergeht, steht die Welt da als Anschauung im Raume ausgebreitet. So ermöglicht also erst die Kausalität die Erfahrung; wo Anschauung vorhanden ist, geht sie auf die Kausalität als ihre Voraussetzung zurück. Die Kausalität kann hiernach nicht aus der Anschauung stammen, sie ist a priori. Niemals würde ich die Empfindungen als Wirkungen auffassen und niemals zu einer Anschauung außer mir gelangen, trüge ich nicht das Vermögen a priori in mir, von diesen Wirkungen auf die Ursachen überzugehen. Wo in der Welt sich irgend etwas verändert, so schließen wir mit Notwendigkeit, muß sich vorher etwas anderes verändert haben, und damit dieses sich veränderte, wieder etwas anderes, und so ins Unendliche, ohne daß ein Anfangspunkt abzusehen ist. Es sind dies die Ursachen im engsten Sinne, nach welchen ausschließlich die Veränderungen im unorganischen Reich erfolgen, alle Veränderungen, die in das Gebiet der Mechanik, Physik und Chemie gehören. Hier sind Wirkung und Gegenwirkung einander gleich, hier läßt sich aus dem Grade der Wirkung der Grad der Ursache genau berechnen. Anders steht die Sache beim Reiz. Er umfaßt das organische Leben, die Pflanzen und das vegetative Leben der Tiere. Die Ursachen, die das animalische Leben der Tiere und die Handlungen der Menschen beherrschen, sind die Motive. Die Motive wirken auf die Erkenntnis. Aber sie wirken hier mit genau derselben Notwendigkeit, mit gleicher Sicherheit und Strenge wie die Ursachen im engeren Sinne in der Mechanik. Wie die Kugel mit Notwendigkeit infolge des Stoßes rollt, so gibt der Mensch mit Notwendigkeit dem stärksten Motiv nach. Nur hat er von der Wahlhandlung ein Bewußtsein. Beim ethischen Problem von der Freiheit werden wir uns hiermit auseinandersetzen müssen. Nach den verschiedenen Objekten nimmt der Satz vom Grunde vier verschiedene Formen an. Wir haben 1. den physikalischen Grund oder die Kausalität im engeren Sinne. Schopenhauer nennt ihn auch den Realgrund. Wir haben 2. den Erkenntnisgrund, den viele Philosophen mit dem Realgrund verwechselten. Die Unterscheidung beider, die Unterscheidung der causa von der ratio ist äußerst wichtig. Die causa, der Realgrund, gibt

einen Zustand an, aus dem ein anderer hervorgeht, die ratio, der Erkenntnisgrund, ist ein Satz, aus dem ein anderer mit Notwendigkeit hervorgeht. Wir haben 3. den mathematischen Grund, er geht zurück auf die Anschauungsformen von Raum und Zeit. Schopenhauer nennt ihn den Grund des Seins, im Gegensatze zu dem Realgrunde, dem Grunde des Werdens, weil von den mathematischen Wahrheiten gilt, daß sie weder entstehen noch vergehen. Daß die Geometrie logische Beweise hat, ändert nichts an der Grundtatsache, daß sie schließlich auf die Raumanschauung zurückgeht. Um den Unterschied beider klar zu machen, erinnere ich an den Satz Kants, daß ich den Unterschied des rechten und linken Handschuhs nicht begrifflich formulieren, sondern ihn nur durch die Anschauung nachweisen kann. 4. der vierte Grund ist die Motivation, sein Gebiet sind die Handlungen. Er wird uns in der Ethik beschäftigen.

Nach diesen vier Gründen gibt es eine vierfache Notwendigkeit. Notwendig sein heißt aus einem gegebenen Grunde folgen. Wir haben eine physikalische, logische, mathematische und ethische Notwendigkeit. Jede Wissenschaft hat eine dieser Gestaltungen des Satzes vom Grunde zum Leitfaden ihrer Erkenntnis. Jede Wissenschaft setzt den Satz vom Grunde in einer Gestaltung voraus. Nur die Metaphysik tritt aus dieser Reihe der Wissenschaften heraus, weil sie den Satz vom Grunde selbst zum Gegenstand der Betrachtung macht, sie ist daher Wissenschaft höherer Art.

Der Irrtum der übrigen metaphysischen Systeme

liegt in der Einseitigkeit, mit der man Subjekt oder Objekt als den Ausgangspunkt nimmt und vergißt, daß beide ohne einander nicht vorhanden sind. Man hat versucht, das Subjekt aus dem Objekt zu erklären. Aus dem Objekt der Kausalität, der Materie, versucht der Materialismus, aus dem Objekt der Logik Spinoza, aus dem Objekt der Mathematik, der Zahl, der Pythagoräismus, aus dem Willensmotiv, nämlich Gottes, die Scholastik das Subjekt abzuleiten. Am entwickeltsten ist das System des Materialismus. Er nimmt Raum, Zeit und Materie als das Reale, und, am Faden der Kausalität fortschreitend, steigt er vom ersten, einfachen Zustande der Materie aufwärts, bis er das Erkennen als einen durch Kausalität herbeigeführten Zustand der Materie aufzeigt. Aber mit homerischem Gelächter erkennen

wir, daß wir im Kreise herumgegangen sind, wo wir an einer Kette geradeaus zu gehen glaubten, denn was das Endglied war, das Erkennen, das ist ja zugleich das Anfangsglied, da jene Materie durch das Erkennen erst geschaffen wurde. Denn unmittelbar gegeben ist uns das Erkennen, und die Materie erst als Resultat des Erkennens, nicht aber umgekehrt. Der Materialismus hat in der Naturwissenschaft sein Hausrecht. Die Materie ist ihr besonderes Objekt, wie der Raum das der Geometrie; ihre Aufgabe ist es, die Kluft von der toten Materie bis zum menschlichen Organismus als eine lückenlose Kausalitätsreihe darzustellen. Ob dieses Ziel erreichbar ist, kann hier dahingestellt bleiben. Noch stehen der Naturwissenschaft auf ihrem eigenen Gebiet unlösliche Schwierigkeiten entgegen. Aber als Philosophie trägt der Materialismus schon bei seiner Geburt den Tod im Herzen, da er das Subjekt des Erkennens und die Formen des Erkennens überspringt, die doch schon bei der rohesten Materie vorausgesetzt werden müssen. Immerhin besteht eine hier noch nicht lösliche Schwierigkeit: nach dem Idealismus ist das Dasein der ganzen Welt abhängig vom erkennenden Subjekt; ohne ein Auge, das sie sieht, und einen Verstand, der sie erkennt, gibt es keine Sonnen und Planeten. Nach der Naturwissenschaft ist der Mensch völlig abhängig von einer langen, ihm vorhergegangenen Kette von Ursachen und Wirkungen, in die er selbst als kleines Glied eintritt. Die folgende Vorlesung wird diese Antinomie lösen. Wir behalten diese Frage im Gedächtnis.

Den umgekehrten Weg wie der Materialismus geht der dogmatische Idealismus Fichtes, der das Objekt aus dem Subjekt ableiten will. Wie der Materialismus übersah, daß seine Materie bereits ein erkennendes Subjekt voraussetzte, so übersah Fichte, daß ein Subjekt ohne Objekt nicht denkbar ist. Wir können dies Problem hier zurückstellen.

Wir haben erkannt, die Welt ist uns weder als Objekt gegeben noch als Subjekt, sondern als Vorstellung, Vorstellung setzt aber Subjekt und Objekt voraus, kann also keins vom anderen ableiten.

So ist also die Welt unser Gehirnphänomen. Wir kennen solche Phänomene, die Träume. Ist denn die Welt ein Traum? Gibt es ein sicheres Kriterium zwischen Traum und Wirklichkeit? Wir wissen aus Erfahrung, daß uns Träume bisweilen mit der Wirklichkeit zusammenfließen. Schopenhauer

faßt seine Ansicht in ein Gleichnis: das Leben und die Träume sind Blätter eines und des nämlichen Buches. Das Lesen im Zusammenhange heißt wirkliches Leben. Wenn aber die jedesmalige Lesestunde (der Tag) zu Ende und die Erholungszeit gekommen ist, so blättern wir noch müßig und schlagen ohne Zusammenhang und Ordnung bald hier, bald dort ein Blatt auf, oft ist es ein schon gelesenes, oft noch ein unbekanntes, aber immer aus demselben Buch.

Verstand und Vernunft.

Die Aufgabe des Verstandes war das Erkennen. Er ist in allen Tieren und allen Menschen derselbe, er hat überall dieselbe einfache Form: Erkenntnis der Kausalität, Übergang von Ursache auf Wirkung und von Wirkung auf Ursache. Gewiß ist seine Schärfe und die Ausdehnung seiner Erkenntnissphäre höchst verschieden, mannigfaltig und vielfach abgestuft. Aber die wichtigsten Entdeckungen genialer Menschen sind im Grunde dieselbe Funktion des Verstandes, mit der das Tier aus einer Empfindung auf eine Ursache im Raum zurückschließt. So ist das Erkennen recht eigentlich der Charakter der Tierheit. Was den Menschen vom Tier scheidet, ist die Vernunft, die Fähigkeit, abstrakt zu denken. Vorstellungen haben wir mit dem Tier gemein, Begriffe haben wir allein. Der Mensch allein besitzt jene eigentümliche Erkenntniskraft, die wir Reflexion nennen. Dieses höher potenzierte Bewußtsein gibt dem Menschen jene Besonnenheit, die ihn vom Tier unterscheidet. Er übertrifft durch diese Kraft die Tiere an Macht, aber auch an Leiden. Die Tiere sind dem Eindruck des Augenblickes anheimgefallen; den Menschen bestimmen abstrakte Begriffe unabhängig von der Gegenwart. So kann er überlegte Pläne ausführen, er kann sich verstellen; aus der Vernunft, dem Begriffe bildenden Organ, entsteht die Sprache. Durch die Hilfe der Sprache allein bringt die Vernunft ihre wichtigsten Leistungen zustande, das übereinstimmende Handeln mehrerer Individuen, das planvolle Zusammenwirken vieler Tausende, die Zivilisation, den Staat, die Wissenschaft, aber auch den Irrtum und den Aberglauben. Wie der Verstand nur eine Funktion hatte: die unmittelbare Erkenntnis des Verhältnisses von Wirkung und Ursache und die Anschauung der wirklichen Welt, so hat auch die Vernunft nur eine Funktion: die Bildung des Begriffes; und aus dieser

einen Funktion erklären sich sehr leicht alle jene Erscheinungen, die unser Leben vom Leben der Tiere unterscheiden. Unsere Vernunft zerlegt die anschaulichen Vorstellungen in ihre Bestandteile und stellt diese abgesondert, jeden für sich, als die Eigenschaften oder Beziehungen der Dinge vor. Dabei lassen wir einzelne Eigenschaften fallen und ziehen nur die notwendigen Eigenschaften heraus. So ist der Begriff des Pferdes ärmer als die Anschauung des Pferdes. Aus mehreren Begriffen abstrahiere ich einen neuen, der natürlich wieder ärmer ist (der Begriff Säugetier ist ärmer als der Begriff Pferd), die höchsten Begriffe (Sein, Wesen, Ding) sind die ausgeleertesten und ärmsten. Die Begriffe haben, indem sie weniger enthalten als die Vorstellungen, von denen sie abstrahiert sind, den Vorzug, daß sie leichter zu handhaben sind. Sie sind zu vergleichen mit dem bequemen Papiergeld, welches allerdings durch die Goldbarren der anschaulichen Erkenntnis garantiert sein muß. Mit diesen Begriffen operiert nun die Vernunft nach bestimmten Gesetzen. Die Wissenschaft dieser Gesetze ist die Logik. Aber eins kann die Vernunft auch durch die kompliziertesten Denkprozesse nicht hervorbringen: etwas Neues aus eigenen Mitteln. Sie empfängt bloß, sie erzeugt nicht. Es ist ein verhängnisvoller Irrtum, in der Vernunft ein auf Metaphysik angelegtes, neue Erkenntnisse lieferndes, die Erfahrung überschreitende Aufschlüsse gebendes Vermögen zu sehen. Kants Kritik der Vernunft hat diesem Rationalismus für immer ein Ende gemacht. Die abstrakte Erkenntnis, das Wissen hat seinen größten Wert in der Mitteilbarkeit. Ich kann von einer Sache eine klare Anschauung haben. Will ich diese Anschauung anderen übermitteln, so muß ich sie in die Sphäre des Begriffes erheben. Aber wir sollen die Begriffe nicht überschätzen. Weisheit und Genie wurzeln nicht im abstrakten, sondern im anschauenden Vermögen; die Weisheit besteht nicht in Sätzen und Gedanken, die einer fertig im Kopfe trägt, sondern sie ist die ganze Art, wie sich die Welt in seinem Kopfe darstellt. Auch in der Kunst vermag die Reflexion nichts, Tugend und Heiligkeit geht nicht aus Reflexion hervor, sondern aus der Tiefe des Willens. So soll denn vor allem der Philosoph aus jener Urquelle, der anschauenden Erkenntnis, schöpfen und daher die Dinge selbst, die Natur, die Welt, das Leben ins Auge fassen und nicht die Bücher als Quellen gelten lassen, denn was sie geben, empfängt

er schon etwas verfälscht; es ist ja nur ein Widerschein, ein Konterfei der Welt, und selten war der Spiegel vollkommen rein. Hingegen die Natur lügt nicht, die Wirklichkeit macht die Wahrheit erst zur Wahrheit.

Wenn uns die Inkongruenz zwischen Begriff und Anschauung plötzlich zum Bewußtsein kommt, so entsteht das Lachen, mit dem wir immer der Anschauung zu ihrem Recht verhelfen. Das Epigramm:

Brav ist der treue Hirt, von dem die Bibel sprach,
Wenn seine Herde schläft, bleibt er allein noch wach.

subsumiert unter den Begriff des Hirten, der bei einer schlafenden Herde wacht, den langweiligen Prediger, der die ganze Gemeinde eingeschläfert hat. Analog die Grabschrift des Arztes: Hier liegt er, wie ein Held, und die Erschlagenen um ihn her. Es handelt sich in beiden Fällen um je zwei Begriffe, von denen der eine in gewissem Sinne unter den anderen fällt, aber in anderer, vorwaltender Beziehung gar nicht darunter gehört. Wird mit merkbarer Absicht ein Anschauliches unter den Begriff seines Gegenteils gebracht, so entsteht die platte, gemeine Ironie. So wenn ich von einem Spitzbuben sage: dieser Ehrenmann, von einer häßlichen Braut: schönes Schätzchen usf. Die Parodie entsteht, wenn ich den Worten eines ernsthaften Gedichtes niedrige Personen oder kleinliche Motive unterschiebe. So findet unser Philosoph es komisch, daß jemand zu einem jungen Ehepaar, dessen schöne Hälfte ihm gefiel, sagte:

Ich sei, gewährt mir die Bitte,
In eurem Bunde der Dritte.

Das Komische liegt hier darin, daß unter die Begriffe, unter denen Schiller uns ein edles Verhältnis zu denken gibt, ein verbotenes und unsittliches richtig und ohne Veränderung subsumiert wird.

Eine andere Art des Lächerlichen geht in umgekehrter Richtung vom abstrakten Begriff zu dem durch diesen gedachten Realen, wobei eine Ungereimtheit herauskommt. Die Soldaten spielen mit dem Arrestanten Karten, geraten mit ihm in Streit und werfen ihn heraus. Sie gehen von dem abstrakten Gedanken aus: schlechte Gesellen wirft man heraus. Die Freude am Lachen rührt daher, daß uns der Sieg der anschauenden Erkenntnis über die strenge, unermüdliche, lästige Hofmeisterin Vernunft (Goethe spricht von der Schwiegermutter Weisheit) ergötzt.

Weil das Tier keine Begriffe hat, kann es diese Inkongruenz nicht fühlen, das Lachen ist ein Vorrecht des Menschen. Das Gegenteil des Lachens, der Ernst, besteht in dem Bewußtsein der vollkommenen Kongruenz des Gedankens mit der Realität. Aber diese besonders stark betonte Kongruenz wird gerade darum um so leichter erschüttert. Darum wird ein ernsthafter Mensch um so herzlicher lachen können. Das absichtlich Lächerliche ist der Scherz; versteckt sich der Scherz hinter dem Ernst, so entsteht die Ironie. Humor ist der hinter dem Scherz versteckte Ernst. Er beruht auf einer erhabenen, ernsten Stimmung, die mit der gemeinen Außenwelt in Konflikt gerät. Diesen Konflikt sucht der Humor dadurch auszugleichen, daß er versucht, seine Auffassung und jene Außenwelt durch denselben Begriff zu decken. Als humoristisch in diesem echten Sinne muß ein Bild Tischbeins gelten: in einem leeren Zimmer wirft ein Mensch einen Schatten über das ganze Zimmer: das ist einer, dem nichts in der Welt hat gelingen wollen und der es zu nichts gebracht hat, jetzt freut er sich, daß er doch so einen großen Schatten werfen kann.

Das eigentliche Herrschaftsgebiet der Vernunft ist das Wissen. Wer sich die Aufgabe setzt, über irgendeine Art von Gegenständen vollständige Erkenntnis in abstracto zu erlangen, strebt nach Wissenschaft. Bei ihrer Arbeit hat nun die Vernunft eine eigentümliche Technik: die Logik. Hier hat Schopenhauer nichts wesentlich Neues gebracht. Eigentümlich ist seine Lehre vom Wortkampf, in der er für alle, die recht behalten wollen, die Kunstgriffe angibt, mit denen man seinen Gegner besiegen kann, auch wenn er recht hat. Die kleine Schrift, ein Kabinettstück, sei allen, die recht behalten wollen, und noch mehr ihren Gegnern angelegentlichst empfohlen.

Die allseitige Übersicht des Lebens im ganzen, welche der Mensch durch die Vernunft vor dem Tiere voraus hat, so schließt Schopenhauer diesen Teil seines Systems, ist zu vergleichen mit einem verkleinerten Grundriß seines Lebensweges. So führt der Mensch neben seinem Leben in concreto noch ein zweites in abstracto. Im ersten ist er allen Stürmen der Wirklichkeit preisgegeben, muß streben, leiden, sterben wie ein Tier. Aber sein Leben, wie es vor seinem vernünftigen Besinnen steht, ist die stille Abspiegelung des ersten und der Welt, hier ist er bloßer Zuschauer und Beobachter. Aus diesem

doppelten Leben geht jene von der tierischen Gedankenlosigkeit sich so sehr unterscheidende menschliche Gelassenheit hervor, mit welcher einer nach Überlegung und Entschluß oft das Schrecklichste über sich ergehen läßt. Hier wird die Vernunft, als unser Handeln bestimmend, praktisch. In den Charakteren, die sich in ihrem Handeln von abstrakten, vernünftigen Begriffen leiten lassen, wird sich jener ungemeine Gleichmut, das feste Beharren bei Entschlüssen zeigen. Nichts kommt ihnen unerwartet, weil ihre Vernunft, dies Überschauen des Lebens im Grundriß, sie ein für allemal mit der Täuschung des momentanen Eindruckes, mit dem Unbestand aller Dinge, der Kürze des Lebens, der Leerheit der Genüsse, dem Wechsel des Glückes bekannt gemacht hat. Aber darin hat Kant schwer geirrt, daß er die Tugend, die Sittlichkeit auf die Imperative der praktischen Vernunft zurückführte. Der vernünftig Handelnde ist der stoische Weise, der seine Vernunft benützt zu dem heilbringenden Zweck, sich über die Leiden und Schmerzen, welchen jedes Leben anheimgefallen ist, hinauszuheben, indem er Schmerz und Freude als Irrtum erkennt. Wie ganz anders erscheinen, neben ihn gestellt, die Weltüberwinder oder gar der Heiland des Christentums, jene vortreffliche Gestalt, voll tiefen Lebens, von größter poetischer Wahrheit und höchster Bedeutsamkeit, die jedoch, bei vollkommener Tugend, Heiligkeit und Erhabenheit, im Zustande des höchsten Leidens vor uns steht. Die Quelle dieser höchsten Sittlichkeit ist nicht die praktische Vernunft, diese werden wir ganz wo anders finden. Die Sittlichkeit der praktischen Vernunft ist eine Form der Glückseligkeit, sie ist eine Abhärtung gegen die Streiche des Schicksals. Aber sicher liegt Geistesgröße darin, „daß man schweigend und gelassen das Unvermeidliche trägt, in melancholischer Ruhe sich gleich bleibend, während andere vom Jubel zur Verzweiflung und von dieser zu jenem übergehen“.

Die Unvollkommenheiten des Intellekts.

Schopenhauer vergleicht unseren Intellekt mit einem Teleskop von sehr engem Gesichtsfelde; wir können immer nur eins nach dem anderen erkennen; um das eine zu ergreifen, muß ich etwas anderes fallen lassen, nichts als die Spuren von ihm zurückbehaltend, die immer schwächer werden. Hieraus erklärt sich das Fragmentarische unseres Gedankenlaufes. Ein Gedanke

zieht den anderen herbei, um von ihm dann selbst verdrängt zu werden. Wie das Auge, wenn es lange auf einen Gegenstand hinstarrt, ihn bald nicht mehr deutlich sieht, so verwirrt sich bei langem Grübeln über eine Sache unser Denken vollständig. Wir müssen eine Sache oft erst beschlafen, ehe wir wieder fähig sind, sie klar zu durchdenken. Bei diesem Zustande unseres Intellekts, bei seiner Zerstreuung und seinem Gemisch heterogenster Vorstellungen haben wir eigentlich nur eine halbe Besinnung und tappen mit dieser im Labyrinth unseres Lebenswandels und im Dunkel unserer Forschungen umher: helle Augenblicke erleuchten wie Blitze unseren Weg. Offenbar ist ein so großen Beschränkungen unterliegendes Bewußtsein zur Ergründung des Welträtsels wenig geeignet. Es muß jedoch ein Faden vorhanden sein, der alle diese heterogenen Bewußtseinsvorgänge zusammenhält. Das was dem Bewußtsein Einheit und Zusammenhang gibt, indem es sein bleibender Träger ist, die Wurzel, aus der es stammt, ist der Wille. Ohne ihn hätte der Intellekt nicht mehr Einheit des Bewußtseins als ein Spiegel, in dem bald dies bald jenes sich nacheinander darstellt. Der Wille ist es, welcher alle Gedanken und Vorstellungen als Mittel zu seinen Zwecken zusammenhält, die Aufmerksamkeit beherrscht und den Faden der Motive bildet, deren Einfluß auch Gedächtnis und Gedankenzusammenhang beherrscht. „Er ist also der wahre letzte Einheitspunkt des Bewußtseins und das Band aller Funktionen und Akte desselben; er gehört aber nicht selbst zum Intellekt, er ist nur dessen Wurzel, Ursprung und Beherrscher." Unser Ich ist unser Wille. Indem aber unser Intellekt vom Willen beherrscht wird, werden seine Unvollkommenheiten noch erhöht, da der Wille, jedes Interesse, jede Parteilichkeit, die Furcht und die Hoffnung unserer Erkenntnis eine besondere Färbung gibt. Und dieser unvollkommene Intellekt altert und verliert wie alle physiologischen Funktionen im Alter seine Energie. Zum Dienst eines individuellen Willens hat ihn die Natur hervorgebracht, daher ist er allein bestimmt, die Dinge zu erkennen, sofern sie Motive eines solchen Willens abgeben. Unser Intellekt ist dem tierischen gegenüber gesteigert; aber er ist ihm wesensverwandt und gleichen Ursprunges. Der Schlaf, dieses Zurückfallen in den bewußtlosen Zustand der Pflanze, die beschränkte Rückerinnerung, der geringe Umfang unserer Erleuchtung, alles das macht den Intellekt höchst unvollkommen.

Schopenhauer läßt einmal (W. V. 59) zwei Männer sich über dies Thema unterreden: A sagt: „Wenn es so ist, haben wir an unserem Intellekt ein armseliges Geschenk der Natur; wenn er bloß taugt, die Verhältnisse zu fassen, die unsere erbärmliche individuelle Existenz betreffen, . . . wenn hingegen das, was allein wert ist, ein denkendes Wesen zu interessieren, die Erklärung unseres Daseins, die Lösung des Rätsels dieses Lebenstraumes, wenn dies alles gar nicht in ihn hineingeht, . . . dann finde ich den Intellekt nicht wert, ihn auszubilden und mich mit ihm zu beschäftigen." „Der Zweck unseres Lebens, so antwortet B, ist ein praktischer, kein theoretischer, unser Tun, nicht unser Erkennen, gehört der Ewigkeit an. Dieses Tun zu leiten und zugleich unserem Willen einen Spiegel vorzuhalten, dazu ist unser Intellekt da, und dies leistet er."

Hier erhebt sich eine Schwierigkeit, die uns in der Kritik lebhaft beschäftigen wird: der Intellekt, dieses unvollkommene Organ des Willens, soll das Tun des Willens leiten? Wie ist das möglich? Wir müssen besorgen, daß hier Schopenhauers System zerbricht. Doch zunächst fragen wir, was ist jenes Objektive der Welt? Die Antwort wird lauten:

Die Welt ist Wille.

Dritter Vortrag.

Die Welt als Wille.

Unsere Erkenntnis gab uns die Welt als unsere Vorstellung, sie lieferte uns nur Erscheinungen, nicht das Wesen der Dinge an sich. Hieraus ist es zu erklären, daß in allem, was wir erkennen, uns ein gewisses Etwas als ganz unergründlich verborgen bleibt. So scheint Kant recht zu haben, daß wir bei unserem Erkennen niemals über die Außenseite der Dinge hinauskommen, über ihre Erscheinung, nie aber in ihr Inneres dringen können und erforschen, was sie an sich selbst sein mögen. Aber vielleicht führt uns die Naturwissenschaft ins Innere der Natur. Die Naturwissenschaft ist entweder Beschreibung von Gestalten oder Erklärung der Veränderungen. Die beschreibende Naturwissenschaft lehrt uns die verschiedenen, beim unaufhörlichen Wechsel der Individuen bleibenden organischen

Gestalten kennen; sie werden von ihr geordnet, klassifiziert usw. Aber der Übergang der Materie in jene Gestalten durch die bis heute geheimnisvolle Zeugung wird uns nicht erklärt. Aber auch die Ätiologie, die Wissenschaft, die die Veränderungen zu erklären sucht, kann unsere Frage nicht beantworten. Sie tut im Grunde nichts anderes, als daß sie die gesetzmäßige Ordnung, nach der jene Veränderungen in Raum und Zeit eintreten, nachweist. Über das innere Wesen irgendeiner jener Erscheinungen erhalten wir dadurch aber nicht den mindesten Aufschluß. Man nennt dies Innere wohl Naturkraft, man nennt ihr notwendiges und gesetzmäßiges Erscheinen Naturgesetz. Und so ist denn die vollkommenste ätiologische Erklärung der Natur nie mehr als ein Verzeichnis der unerklärlichen Kräfte und die Angabe einer sicheren Regel, nach welcher die Erscheinungen in Raum und Zeit eintreten, ganz abgesehen davon, daß das Gesetz der Kausalität nur subjektive Gültigkeit hat.

Aber es genügt uns nicht zu wissen, daß wir Vorstellungen haben, wir fragen, ob diese Welt nichts weiter als Vorstellung sei, also ein wesenloser Traum, ein gespensterhaftes Luftgebilde. Wenn sie noch etwas anderes ist, so ist sie sicher etwas von unseren Vorstellungen Grundverschiedenes. Es ist daher auch ganz vergeblich, von den Vorstellungen am Leitfaden der Gesetze, die nur für die Vorstellungen gelten, zum Ansich der Dinge vorzudringen. Von außen werden wir dem Wesen der Dinge nicht beikommen; wie immer man auch forschen mag, man gewinnt nichts als Namen und Bilder. Man kann unser Problem ganz leugnen, wie es der theoretische Egoismus tut, der alle Erscheinungen außer seinem Individuum für Phantome hält. Diese Anschauung ist durch Beweise nicht zu widerlegen. Als ernsthafte Überzeugung bedarf die Anschauung auch nicht einer Widerlegung, sondern einer Kur im Irrenhause. Wir lassen diese letzte Zuflucht des Skeptizismus, den theoretischen Egoismus, wie eine unbesiegbare Grenzfestung im Rücken, weil ihre Besatzung niemals aus ihr heraus kann. Von ihr droht uns keine Gefahr.

Aber wenn wir das Wesen der Dinge erkennen wollen, so steht uns Kants Lehre von der Unerkennbarkeit des Dinges an sich im Wege. Kant hätte durchaus recht, wenn uns nicht von innen ein Weg offen stünde, gleichsam ein unterirdischer Gang, eine geheime Verbindung, die uns, wie

durch Verrat mit einemmal in die Festung versetzt, welche durch Angriff von außen zu nehmen unmöglich war. Wir stehen nämlich den Objekten nicht nur als das rein erkennende Subjekt gegenüber, etwa als geflügelte Engelsköpfe ohne Leib, sondern unser Erkennen ist durchaus vermittelt durch einen Leib, dessen Affektionen der Ausgangspunkt der Erkenntnis waren. Und hier ist dem Subjekt des Erkennens das Rätselwort gegeben, und dieses Wort heißt Wille. Dieses und dieses allein gibt ihm den Schlüssel zu seiner eigenen Erscheinung, zeigt ihm das innere Getriebe seines Wesens, seines Tuns, seiner Bewegungen. Unser Wollen ist die einzige Gelegenheit, die wir haben, irgendeinen sich äußerlich darstellenden Vorgang zugleich aus seinem Inneren zu verstehen, mithin das einzige uns unmittelbar und nicht als Vorstellung Gegebene. Diese innere Wahrnehmung des Willens ist noch sicher keine erschöpfende oder adäquate Erkenntnis des Dinges an sich, denn wir erkennen den Willen zwar nicht mehr wie alles andere in den Formen von Raum und Kausalität; aber dieser Erkenntnis hängt noch die Form der Zeit an, wir erkennen unseren Willen nicht im Ganzen sondern nur in seinen aufeinanderfolgenden Akten. Immerhin ist die Wahrnehmung des eigenen Willens bei weitem unmittelbarer; sie ist der Punkt, wo das Ding an sich am unmittelbarsten in die Erscheinung tritt. So läßt sich zwar die Frage aufwerfen, was denn jener Wille zuletzt, schlechthin sei, was er sei, ganz abgesehen davon, daß er sich als Wille darstellt oder überhaupt erkannt wird. Diese Frage ist endgültig nie zu beantworten. Erst in der Ethik wird sie eine eigentümliche Antwort finden.

Die philosophische Wahrheit κατ ἐξοχην lautet nach unserem Philosophen: mein Leib und mein Wille sind eins, oder was ich als anschauliche Vorstellung meinen Leib nenne, nenne ich, sofern ich desselben auf eine ganz verschiedene, keiner anderen zu vergleichenden Weise mir bewußt bin, meinen Willen. Daß wir wesentlich Wille sind, hat Schopenhauer in dem Kapitel vom Primat des Willens im Selbstbewußtsein, einer seiner tiefsten Schriften, deutlich erleuchtet. Er legt auf diese These mit Recht den größten Nachdruck, denn von der Tragfähigkeit dieses Satzes hängt die Haltbarkeit des Systems zum großen Teil ab. Der These Schopenhauers steht als Antithese die Anschauung vieler Philosophen entgegen: Die Intelligenz sei das Primäre und

der Wille ein Organ der Intelligenz. Diese Antithese wird mit zwölf Gründen widerlegt. Unser Bewußtsein besteht aus einem Erkennenden und einem Erkannten. Das Erkennende kann nicht weiter erkannt werden. Als das Erkannte im Selbstbewußtsein finden wir ausschließlich den Willen. Nicht nur das Wollen im engsten Sinne, sondern alles Wünschen, Fliehen, Hoffen, Fürchten, Lieben, Hassen ist Affektion des Willens. Nun ist in aller Erkenntnis das Erkannte das Erste und Wesentliche. Denn das Erkennende ist nur der Spiegel. Fragen wir ferner, was allem animalischen Bewußtsein gemeinsam ist, so ist es das unmittelbare Innewerden eines Verlangens. Wir wissen, was das Tier will, wir nehmen keinen Anstand, unsere Willensregungen ihm beizulegen, wir sprechen von Begierde, Abscheu, Furcht, Haß, Zorn, Liebe, Trauer usf. auch beim Tiere. Vom Erkennen der Tiere sprechen wir jedoch nur undeutlich und mit Ungewißheit. Alle Handlungen und Gebärden des Tieres, die die Bewegungen seines Willens ausdrücken, verstehen wir unmittelbar, ein Beweis, daß der Wille in allen tierischen Wesen das Primäre ist. So bemerken wir denn, wie in der Stufenreihe der Tiere nach unten der Intellekt immer unvollkommener wird, während der Wille ungeschwächt herrscht. Seine Funktion ist von der größten Einfachheit. Er ist der souveräne Herr, dem der Intellekt allerlei Motive vorlegt. Der Wille spricht denn einfach sein Genehm oder Nichtgenehm. Je nach den verschiedenen Vorlagen des Ministers Intellekt wird die Stimmung des Königs Willen verschieden. So kann auf diese Weise der Intellekt mit dem erkenntnislosen Willen sein Spiel treiben. Bald erinnert er den Willen an eine Beleidigung, sogleich durchströmt Groll die Brust; zufällig legt er uns dann das Bild einer verlorenen Geliebten vor, der Zorn macht sofort tiefer Sehnsucht Platz. Dann falle uns ein beschämender Vorgang ein, wir schrumpfen zusammen, Schamröte steigt auf. Aber wenn es dem Herrscher Willen Ernst ist, so zwingt er den Intellekt zum Gehorsam. Er ist der starke Blinde, der den sehenden Gelähmten auf der Schulter trägt. So weiß denn der Intellekt auch nie, was der Wille beschließen wird. Wir selbst erfahren erst aus der Tat, welches die Richtung unseres Willens ist. Wir können sogar lange dem Intellekt einen Wunsch verheimlichen. Wird er dann aber erfüllt, so merken wir an unserer Freude, oft nicht ohne Beschämung, daß wir

dies wirklich gewünscht haben: z. B. den Tod eines nahen Anverwandten. So kann es sein, daß wir unser wahres Motiv selbst nicht kennen. Fassen wir aber einen kühnen Entschluß, so haben wir selbst oft leise Zweifel. Erst die Tat überzeugt uns selbst von der Aufrichtigkeit des Entschlusses.

Für die primäre Natur des Willens spricht seine Unermüdlichkeit. Der Intellekt ermüdet. Ist unser Wille stark erregt, so merken wir, wie sehr das Erkennen eine sekundäre, uns schwerfallende Tätigkeit ist. Der Intellekt wächst in uns, erreicht seine Höhe, nimmt ab, der Greis wird wieder kindisch. Aber das Wollen ist immer gleich stark und lebendig. Wird unser Wille stark erregt, so kann der Intellekt seine Arbeit nicht tun. Schreck raubt uns die Besinnung, Zorn läßt uns nicht mehr wissen, was wir tun. Sowie bei unseren Urteilen unser Wille mitspricht, wird unser Urteil gefärbt, der Wille übt da eine geheime und unmittelbare Gewalt über den Intellekt aus. Schopenhauer gibt hier zahlreiche Beweise, die jeder aus seinem Leben ergänzen kann, wenn er zur Selbstprüfung fähig ist. Andrerseits kann der Wille unsere Geisteskräfte gewaltig steigern. Für den Primat des Willens als des Persönlichkeit bildenden Prinzips spricht auch die Tatsache, daß jeder lachend und ohne Rückhalt die Albernheiten und Dummheiten seiner Kindheit erzählt; hingegen die schlechten Züge eben jener Zeit, die damals begangenen Frevel stehen selbst im hohen Alter als unauslöschliche Vorwürfe da und beängsten unser Gewissen. Wollte uns jemand sagen: in früheren Jahren war ich ein boshafter Schurke, jetzt aber bin ich ein redlicher Mann, wir würden ihn auslachen. So bleibt der Charakter des Greises unverändert, auch wenn sein Intellekt sich verändert. Sanftmut, Geduld, Wahrhaftigkeit, Uneigennützigkeit treten auch beim abgelebten Greis wie die Sonne aus Winterwolken hervor; andrerseits bleiben Tücke, Habsucht, Falschheit, Egoismus auch beim kindischen Greis unverändert. So beruht die Identität der Person auf dem Willen, nicht, wie viele wollen, auf dem Bewußtsein. Denn in unserem Gedächtnis bleibt nur wenig; hohes Alter, Krankheit, Gehirnverletzung können das Gedächtnis ganz rauben. Aber die Identität beruht auf dem Willen. Unser erkennendes Ich ermattet des Abends und sinkt in den Schlaf. Unser wahres Selbst, der Kern unseres Wesens, ist das, was hinter jenem steckt, ist das, was jenes andere hervorbringt,

was nicht mitschläft, wenn jenes schläft, und ebenso unversehrt bleibt, wenn dasselbe im Tode untergeht. Unser Verstand sagt uns: nicht leben ist besser als schlecht leben. Trotzdem leben wir lieber schlecht als gar nicht. Denn wir sind eben selbst der Wille zum Leben, und der Selbstmord, der nach dem festgestellten Grundsatz eine verständige Handlung wäre, erscheint uns als Wahnsinn.

Durch diese Erwägungen ist der Primat des Willens sichergestellt. Wir sind unserem Wesen nach Wille. Sind wir aber Wille, so werden wir diese Erkenntnis als Schlüssel gebrauchen und auch die Objekte, die uns nicht wie unser Leib auf doppelte Weise, sondern nur als Vorstellungen gegeben sind, ebenso beurteilen. Wir werden sagen, alles, was uns als Vorstellung gegeben ist, ist seinem inneren Wesen nach Wille, wie wir. Wir können gar nicht anders urteilen, da wir außer Wille und Vorstellung nichts kennen. Wenn also die Körperwelt noch etwas mehr sein soll als unsere Vorstellung, so muß sie an sich, ihrem innersten Wesen nach das sein, was wir in uns selbst unmittelbar als Willen finden. Nicht nur in denjenigen Erscheinungen, welche uns ähnlich sind, in Menschen und Tieren, werden wir als innerstes Wesen den Willen anerkennen, auch die Kraft, welche die Pflanze treibt, die Kraft, durch welche der Kristall anschießt, die den Magnet zum Nordpol wendet, die in den Wahlverwandtschaften der Stoffe als Fliehen und Suchen, Trennen und Vereinen erscheint, ja zuletzt die Schwere, die in aller Materie so gewaltsam strebt, dies alles ist seinem inneren Wesen nach der Wille. Das Ding an sich ist der Wille.

Allerdings muß man so viel Abstraktionsfähigkeit besitzen, um bei dem Wort Wille nicht nur an unseren, nach Motiven bestimmten Willen zu denken. Unser Wille ist eine besondere, uns bekannte Spezies des Willens, nicht aber der Wille überhaupt. Der Wille an sich ist außerhalb des Satzes vom Grunde, er ist schlechthin grundlos, er ist als Ding an sich frei von der Vielheit, er ist einer in dem Sinne, als er außer Raum und Zeit liegt. In der sittlichen Freiheit werden wir uns der Grundlosigkeit des Willens bewußt. Wir werden in der Ethik erkennen, daß jeder sich a priori frei fühlt, allein a posteriori, aus der Erfahrung findet er, daß er nicht frei, sondern in seinen Handlungen der Notwendigkeit unterworfen ist.

Dieser Urwille, dieser grundlose Drang, dieses Ding an sich objektiviert sich in der Welt. Wir sagen nun nicht mehr allein, das Ding an sich ist Wille, sondern wir sagen nun: die Welt ist objektivierter Wille. In jedem Dinge in der Natur ist etwas, davon kein Grund je angegeben werden kann, wofür keine Erklärung gegeben, daran keine Ursache weiter zu suchen ist: es ist die spezifische Art seines Wirkens, die Art seines Daseins, sein Wesen. Zwar ist von jeder einzelnen Wirkung des Dinges eine Ursache anzugeben, aus welcher folgt, daß es gerade hier, gerade jetzt wirken mußte; aber daß es überhaupt wirkt, dafür läßt sich ein Grund nie finden. Jenes Unergründliche ist der Wille. So ist es uns ebenso unerklärlich, daß ein Stein zur Erde fällt, als daß ein Tier sich bewegt. Unergründlich, weil es der Inhalt, das Was der Erscheinung ist, das nie auf den Satz vom Grunde zurückgeführt werden kann.

Die Welt als Objektivation des Willens.

Das Lebensprinzip aller Dinge ist der Wille. Als Ding an sich ist er etwas völlig Ursprüngliches; objektiviert, sichtbar geworden ist er unser Leib; unsere Erkenntnis ist eine bloße Funktion dieses Leibes. Dieser Teil unseres Leibes ist das objektivierte Erkennenwollen, indem der Wille zu seinen Zwecken der Erkenntnis bedarf. Wir sind gewohnt, unter Willen nur den von der Erkenntnis beleuchteten Willen zu verstehen. Wir nehmen ihn jetzt in dem Sinne jenes objektiv gewordenen Dinges an sich und werden unseren durch Erkenntnis erleuchteten Willen als eine besondere Erscheinungsart, als die höchste Stufe der Objektivation des Willens begreifen. Übrigens wenden auch schon die Sprachen das Prädikat wollen auf das Wirken auch der erkenntnislosen, ja der leblosen Körper an, ihnen also einen Willen beilegend, während die Sprache ihnen ein Erkennen oder Vorstellen nie zuschreibt: das Wasser siedet, es will überlaufen, es will regnen usf.

Als die niedrigste Stufe der Objektivation des Willens stellen sich die allgemeinsten Kräfte der Natur dar, wie Schwere, Elastizität, Elektrizität, chemische Eigenschaften, jene Unbekannten, auf welche die Physik die Erscheinungen zurückführt. Sie sind an sich unmittelbare Erscheinungen des Willens, so gut wie das Tun des Menschen, sind als solche grundlos, wie der Charakter des Menschen. Es ist darum unverständig, nach der

Ursache der Schwere, Elektrizität zu fragen. Jede einzelne ihrer Äußerungen hat eine Ursache, keineswegs aber ist die Kraft selbst Wirkung einer Ursache, noch Ursache einer Wirkung. Nicht die Schwere ist die Ursache, daß der Stein fällt, sondern die Erde, die den Stein anzieht. Nehmt die Erde fort, und der Stein wird nicht fallen, obgleich die Schwere geblieben ist. So hat jede einzelne Veränderung immer wieder eine ebenso einzelne Veränderung als Ursache, nicht aber die Kraft, deren Äußerung sie ist. So kann sich Schopenhauer auf einen Satz Herschels berufen: „Alle uns bekannten Körper kommen, wenn sie in die Luft gehoben und dann ruhig losgelassen werden, zur Erdoberfläche in einer gegen diese senkrechten Linie herab. Sie werden folglich hierzu getrieben durch eine Kraft oder Kraftanstrengung, die das unmittelbare oder mittelbare Ergebnis eines Bewußtseins und eines Willens ist, der irgendwo existiert, wenngleich wir ihn nicht vermögen aufzuspüren." Man betrachte aufmerksam den Fall eines Stromes über Felsenmassen und frage sich, ob dieses so entschiedene Streben, dieses Toben, ohne Kraftanstrengung und ob diese Kraftanstrengung ohne Willen sich denken läßt. Gewöhnlich nimmt man an, die Bewegung eines Körpers könne zweierlei Ursprung haben: von innen, wo man sie einem Willen zuschreibt, oder von außen, wo sie aus Ursachen entsteht. Anders unser Philosoph: auch die aus dem Innern, dem Willen, entspringende Bewegung setzt eine Ursache voraus, das Motiv; auch die von außen verursachte Bewegung ist an sich doch Äußerung eines Willens. Es gibt sonach nur ein ausnahmsloses Prinzip aller Bewegung: ihre innere Bedingung ist Wille, ihr äußerer Anlaß Ursache, die je nach der Beschaffenheit des Bewegten auch in Gestalt des Reizes oder Motives auftreten kann. So ist uns denn kein Naturvorgang ganz faßlich; es bleibt immer ein geheimnisvoller Rest, eben jener grundlose Wille. Selbst wenn der Stoß einer Kugel sich als Bewegung einer anderen mitteilt, so ist dies Übergehen der Bewegung eines Körpers auf einen anderen etwas Geheimnisvolles. Bei der Erwärmung als Ursache finden wir als Wirkung sehr Ungleichartiges, so daß hier die Kausalität noch viel unverständlicher ist: Wärme macht Wachs weich, Ton hart, Licht macht Wachs weiß, Chlorsilber schwarz. Bei der Elektrizität verschwindet alle Ähnlichkeit zwischen Ursache und Wirkung. Die Ursache ist jedesmal eine einzelne

Veränderung, die Wirkung ergibt sich aus einer Unbekannten, einem x, das wir als den Willen erkannt haben.

Wenn nun Willenserscheinungen im Unorganischen in Konflikt geraten, indem jede sich am Leitfaden der Kausalität der Materie bemächtigen will, so entsteht aus diesem Streit die Erscheinung einer höheren Idee, die von jeder überwältigten Idee etwas in sich aufnimmt: aus dem Streit niederer Erscheinungen geht die höhere, sie alle verschlingende, aber auch das Streben aller verwirklichende Idee hervor. Der Magnet hebt das Eisen. Aber er steht in stetem Kampf mit der Schwere, die ebenfalls ihren Anspruch auf das Eisen geltend macht. Aber in diesem Kampf erstarkt der Magnet, indem der Widerstand ihn zu größerer Anstrengung reizt. So ist überall Streit, Kampf und Wechsel des Sieges in der Natur. Schon im einfachsten Organismus sind eine Menge verschiedener Kräfte überwältigt, unterworfen, zur Dienstbarkeit gezwungen, um diese höhere Objektivation hervorzubringen. So lassen sich in jedem Organismus chemische und physikalische Kräfte nachweisen, aber nie läßt er sich aus solchen erklären; der Organismus ist nicht ein durch die vereinigte Wirkung solcher Kräfte zufällig hervorgebrachtes Phänomen, sondern er ist eine höhere Idee, welche sich jene niederen unterworfen hat und einen dauernden Kampf unterhält gegen die vielen chemischen und physischen Kräfte, die ihr älteres Recht auf die Materie immer wieder geltend zu machen suchen. Die deutlichste Sichtbarkeit erreicht dieser allgemeine Kampf in der Tierwelt, welche die Pflanzenwelt zu ihrer Nahrung hat und in welcher selbst wieder jedes Tier die Beute eines anderen wird, d. h. die Materie, in welcher seine Idee sich darstellt, zur Darstellung einer anderen abtreten muß, bis das Menschengeschlecht, weil es alle anderen überwältigt, die Natur als ein Fabrikat zu seinem Gebrauch ansieht, in sich selbst aber jenen furchtbaren Kampf weiter kämpft, so daß ein Mensch dem anderen zum Wolf wird.

So sehen wir im Kampf den Willen zur Objektivierung immer höherer Ideen fortschreiten. Vom blinden Drang, den dumpfen Trieben auf der untersten Stufe, von Stufe zu Stufe sich deutlicher objektivierend, wirkt auch im Pflanzenreich der Wille noch völlig erkenntnislos als finstere, treibende Kraft. Und doch ist in den Pflanzen der Wille zum Leben als organisierende Kraft deutlich spürbar. Die Pflanzenphysiologie

weiß davon viel zu erzählen. Aus äußeren Ursachen lassen sich viele Vorgänge im Leben der Pflanzen nicht erklären; so sprechen denn viele Physiologen von Bewegungen der Pflanzen, die denen der Tiere bisweilen so ähnlich sind, daß man ihnen eine Art von Empfindung und Willen beilegen möchte. So richten die Pflanzen ihre Wurzeln dahin, wo die Erde am saftreichsten ist. Eine Kartoffel läßt ihren Stengel auf der Erde fortkriechen, bis er an der nächsten Wand zum Licht emporkriechen kann. Die Schlingpflanzen beschreiben mit den Spitzen der Zweige Kreise, bis sie einen Gegenstand erreichen usf. So haben die Pflanzen zwar noch kein Bewußtsein der Außenwelt, man kann aber doch bei ihnen schon von einem Verhältnis zwischen ihrer sie nicht direkt berührenden Umgebung und ihren Bewegungen sprechen. In der Tierwelt tritt das Bewußtsein von anderen Dingen ein. In den untersten Tierklassen ist dies Bewußtsein sehr beschränkt und dumpf, mit dem zunehmenden Grade der Intelligenz wird es deutlicher. Die Intelligenz richtet sich nach den Graden des Bedürfnisses, und so geht es die Skala der Tierreihe hinauf bis zum Menschen, in dem das Bewußtsein der Außenwelt seinen Gipfel erreicht.

Daß im tierischen Organismus nicht zufällige und planlos wirkende Kräfte, sondern ein Wille tätig gewesen ist, das beweist die ausnahmslose Zweckmäßigkeit, die offensichtliche Absichtlichkeit in allen seinen Teilen, die Angemessenheit jedes Tieres zu seiner Lebensart, zu den äußeren Mitteln seiner Erhaltung. Man hat diese Zweckmäßigkeit durch eine von außen wirkende Intelligenz, durch einen von Erkenntnis geleiteten höchsten Willen erklären wollen. Auf dieser Erklärung beruht der physikotheologische Beweis für das Dasein Gottes. Daß Zweckmäßigkeit nicht von außen durch Wirkung einer Intelligenz zu erklären ist, sondern von innen, daß sie das Werk eines blinden Triebes, eines nicht von Erkenntnis geleiteten Willens sein kann, das beweisen schon die tierischen Kunsttriebe. Mittels der Kunsttriebe sorgen die Tiere für Befriedigung solcher Bedürfnisse, die sie noch nicht fühlen, ja nicht nur der eigenen Bedürfnisse, sondern sogar der ihrer künftigen Brut. Sie arbeiten also auf einen ihnen noch unbekannten Zweck hin. Nicht ein Werkmeister schafft das Tier, sondern es schafft sich selbst; Werkmeister, Werk und Stoff fallen in dasselbe Wesen.

Damit stehen wir vor der schweren Frage, ob die Lebensweise eines Tieres sich nach seiner Organisation, oder die

Organisation sich nach der Lebensweise richtet. Wenn die Lebensweise sich nach den zufälligen Organen richtete, so wäre nicht einzusehen, wie die ganz verschiedenen Teile des Organismus sämtlich seiner Lebensweise genau entsprechen, kein Organ das andere stört, jedes das andere unterstützt, die Klauen jedesmal geschickt sind, den Raub zu ergreifen, den die Zähne zu zerfleischen taugen. Dazu kommt, daß die Tiere, während sie noch im Wachstum sind, die Willensstrebung schon äußern, ehe ihnen das Glied, das dieser Strebung dient, schon gewachsen ist: junge Kälber stoßen, ehe sie Hörner haben, der junge Eber haut um sich, ehe er noch die Hauer hat, dabei die Zähne, die er schon hat, unbenutzt lassend, d. h. seine Verteidigungsart richtet sich nicht nach der vorhandenen Waffe, sondern umgekehrt. Der Wille benutzt also die Werkzeuge nicht als etwas später Hinzugekommenes, etwa aus der Erkenntnis Hervorgegangenes, sondern das Erste ist das Streben, auf diese Art zu leben, auf diese Art zu kämpfen.

Hiermit tritt Schopenhauer in Gegensatz zu Lamarck und zu Darwin, er tritt auf die Seite des modernen Vitalismus, worauf wir in der Kritik der Lehre einzugehen haben. Lamarck lehrt: schwimmende Vögel erhielten erst, indem sie die Zehe ausstreckten, eine Schwimmhaut, das Katzengeschlecht erhielt erst mit der Zeit aus dem Bedürfnis, die Beute zu zerfleischen, Krallen. Er beachtet nicht, daß ja dann die Tiere, ehe sie im Lauf von Generationen die zur Erhaltung notwendigen Organe hervorgebracht hätten, längst aus Mangel daran hätten umkommen müssen. Lamarck, der sich die Entstehung nur in der Zeit vorstellen konnte, kam eben nicht auf den Gedanken, daß der Wille des Tieres außer der Zeit liegen und in diesem Sinne früher sein könne als das Tier selbst. Er setzt daher ein Urtier ohne entschiedene Bestrebungen, bloß mit Wahrnehmung ausgerüstet. Diese lehrt es die Umstände kennen, unter welchen es zu leben hat, und aus dieser Erkenntnis entstehen seine Bestrebungen und daraus seine Organe. Dieses Urtier ist der Wille zum Leben. Als solcher ist er etwas Metaphysisches, nicht Physisches. So ist jedes Tier ein deutliches Abbild seines Wollens, die verschiedene Gestalt ist ein Bild der verschiedenen Charaktere, und jede Modifikation der Gestalt entspricht einer Modifikation des Willens. So bestimmt z. B. der Aufenthaltsort der Beute die Gestalt des Verfolgers; die junge Spinne und der Ameisenlöwe kennen noch nicht den Raub, dem sie zum erstenmal eine Falle stellen.

Ein Hauptorgan, mit dem der Wille sich ausrüstet als einem Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art, ist der Intellekt. Er ist allein zum Dienst des Willens bestimmt und diesem überall durchaus angemessen. Je schwieriger und gewagter die Zwecke eines Tieres sind, um so mehr Hilfe hat der Intellekt zu leisten. Je geringer die Fortpflanzung, um so schwieriger die Erhaltung der Art, um so größer der Intellekt.

Je komplizierter also durch immer höhere Objektivation des Willens die Organisation der Tiere ist, je schwieriger die Gelegenheit zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse, um so mehr sehen wir Gehirn und Sinneswerkzeuge vollkommen hervortreten. Je mehr sich das Zerebralsystem entwickelt, um so deutlicher stellt sich die Außenwelt im Bewußtsein dar; die Auffassung der Außenwelt erfordert jetzt immer mehr Aufmerksamkeit, zuletzt in dem Grade, daß bisweilen ihre Beziehung auf den Willen momentan aus dem Auge verloren werden muß. Ganz entschieden tritt dies erst beim Menschen ein. Hier sondert sich Erkennen von Wollen. Aber auch dies geschieht wesentlich infolge des höheren Bedürfnisses. Der Mensch steht da ohne Bekleidung, ohne natürliche Schutzwehr, ohne Angriffswaffe, mit geringer Muskelkraft. So wurde ihm denn jenes gewaltige Werkzeug zuteil: der Intellekt als anschauender Verstand, als reflektierende Vernunft. Damit wird nicht nur der Horizont der Zwecke unendlich vermehrt, sondern auch die Deutlichkeit, mit welcher der Wille sich seiner bewußt wird, aufs höchste gesteigert. Aber mit der Steigerung des Intellekts hält die Heftigkeit des Willens gleichen Schritt, erst bei dem Menschen finden sich Leidenschaften, mit ihnen Leiden und Freuden im höchsten Maße. Je höher gesteigert bei einem Menschen das Bewußtsein ist, um so klarer sind die Anschauungen, um so inniger die Empfindungen. Dadurch gewinnt alles mehr Tiefe: die Rührung, die Wehmut, die Freude, der Schmerz. „Alles geben die Götter ihren Lieblingen ganz, die Freuden ganz, die unendlichen, und die Schmerzen ganz, die unendlichen.“ Ein Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Gattung war der Intellekt; im Menschen hat er sich aufs höchste gesteigert. Mit diesem Hilfsmittel Intellekt steht nun mit einem Schlage die Welt als Vorstellung da. Der Wille, der bisher im Dunkeln höchst sicher und unfehlbar seinen Trieb verfolgte, hat sich auf dieser Stufe ein Licht angezündet. Innerhalb der

Menschheit begründet nun der Intellekt infolge der von ihm abhängigen Klarheit des Bewußtseins einen unabsehbar großen Unterschied der Menschen. Während dem einen sein Bewußtsein nur das eigene Dasein und was seiner Erhaltung und Erheiterung dient, in einer dürftigen Auffassung der Außenwelt vergegenwärtigt, wird es dem anderen zu einer camera obscura, in welcher sich die Welt darstellt:

Er fühlet, daß er eine kleine Welt
In seinem Gehirne brütend hält,
Daß sie fängt an zu wirken und zu leben,
Daß er sie gerne möchte von sich geben.

Bei der Lehre vom Genius werden wir auf diese Unterschiede zurückkommen.

Der Urwille und der Wille zum Leben.

Wir kennen jetzt die Verschiedenheit der Erscheinungen, in denen der Wille sich objektiviert, wir kennen den endlosen, unversöhnlichen Kampf dieser Erscheinungen gegeneinander. Der Wille jedoch als Ding an sich ist selbst keineswegs an diesem Wechsel, diesem Kampf beteiligt. Wie eine Zauberlaterne viele und mannigfaltige Bilder zeigt, es aber nur eine und dieselbe Flamme ist, die allen die Sichtbarkeit erteilt, so ist in allen Erscheinungen doch nur der eine Wille das Erscheinende, dessen Sichtbarkeit das alles ist, der selbst unbewegt bleibt in jenem Wechsel. Er ist das All-Eine, das in allen Erscheinungen identische Urwesen; er ist frei von allem Grunde, darum auch ohne Ursachen und Zwecke, ohne Erkenntnis, daher kann sein Wesen in nichts anderem bestehen als in blindem Drange. Als das All-Eine ist der Wille ganz und ungeteilt in jeder Erscheinung, daher ist, wie wir sahen, jedes Wesen nicht von einer Kraft außer ihm geschaffen, sondern schafft sich selbst. Dies All-Eine ist kein Gott, daher bekämpft Schopenhauer den Theismus und Pantheismus, auch das Prädikat „Weltseele" will Schopenhauer für seinen Urwillen nicht zulassen, wie er denn das Wort Seele, als eine Einheit von Wollen und Erkennen, nur in der Bildersprache zulassen will. Wenn man aber das innere, unbekannte Wesen der Welt Gott nennt, so hat man nichts getan als ihm einen Namen gegeben, und noch dazu einen sehr unpassenden. Diese Welt bedürftiger Wesen, die nur dadurch bestehen, daß

sie einander auffressen, die ihr Dasein unter Angst und Not verbringen und oft entsetzliche Qualen erdulden, bis sie endlich dem Tod in die Arme stürzen, diese Welt könnte nur dann eine Theophanie sein, wenn den Gott ein Teufel geplagt hätte. Jeder Blick auf die Welt beweist, daß Wille zum Leben der allein wahre Ausdruck ihres innersten Wesens ist. Alles drängt und treibt zum Dasein. Man betrachte diesen universellen Lebensdrang, man sehe die unendliche Bereitwilligkeit und Leichtigkeit, mit der der Wille zum Leben unter Millionen von Formen, jede Gelegenheit ergreifend, jeden lebensfähigen Stoff begierig an sich reißend, sich ungestüm ins Dasein drängt. Man sehe die unglaubliche Angst eines Menschen in Lebensgefahr, die schnelle und grenzenlose Teilnahme jedes Zuschauers und den endlosen Jubel nach der Rettung. Da sollte man meinen, es handle sich um etwas ganz anderes als um einige Jahre weniger einer leeren, traurigen und stets ungewissen Existenz. Wenn man nun sich das rastlose Streben der lebenden Wesen vergegenwärtigt, mit welchem unendlichen Aufwand von Kraft, Klugheit und Tätigkeit ein Tier sein Leben zu erhalten strebt, da kann man nicht umhin zu fragen, wozu dies alles, was wird erreicht durch dies tierische Dasein, welches so unübersehbare Anstalten erfordert. Und da ist nichts anderes zu sagen als: Befriedigung des Hungers und des Begattungstriebes. Futter und Begattung! also nur die Mittel, um dieselbe traurige Bahn fortzusetzen und wieder anzufangen im neuen Individuum: vieles und langes Leiden, beständiger Kampf, jedes ein Jäger und jedes gejagt, Gedränge, Mangel, Not, Geschrei, Geheul. Und dieser Jammer wiederholt sich tausend- und abertausendmal, jahrein, jahraus. Für welche Verschuldung müssen sie diese Qual leiden? Wozu die ganze Greuelszene? Die Antwort lautet: so objektiviert sich der Wille zum Leben. So ist das Leben ein Geschäft, welches die Kosten nicht deckt. Und im Leben der Menschen dasselbe Spiel, das die Kerze nicht wert ist, die es beleuchtet. Auch hier ist das Leben kein Geschenk zum Genießen, sondern eine Aufgabe. Und demgemäß im großen und kleinen allgemeine Not, rastloses Drängen, endloser Kampf, äußerste Anstrengung aller Kräfte. Viele Millionen, zu Völkern vereinigt, streben nach dem Gemeinwohl, jeder einzelne seines eigenen wegen. Viele Tausende fallen als Opfer dafür. Bald unsinniger Wahn, bald grübelnde

Politik hetzt sie zu Kriegen aufeinander; dann muß Schweiß und Blut des großen Haufens fließen. Aber der letzte Zweck von allem, was ist er? Geplagte Individuen eine kurze Zeit erhalten und die Fortpflanzung dieses Geschlechtes und seines Treibens. In der Ethik haben wir vom Leiden dieser Welt ausführlich zu reden.

Aber warum harren wir in diesem Leben aus, in einer Spottexistenz, in einem Menschengeschlecht, welches unablässig sich rührt, treibt, drängt, quält, zappelt und die gesamte tragikomische Weltgeschichte aufführt? Würden wir von reiner Erkenntnis geleitet, so sagten wir: es lohnt sich nicht, und verließen die Bühne, auf der wir Akteure und Zuschauer zugleich sind. Aber, im Gegenteil, jeder bewacht und beschützt sein Leben, gleich wie ein ihm bei schwerer Verantwortlichkeit anvertrautes Gut unter endloser Sorge, unter der dann das Leben hingeht. Das Wofür und Warum, den Lohn sieht er zwar nicht ein. Er nimmt den Wert auf Treu und Glauben hin. Das Treibende in diesem ablaufenden Uhrwerk ist eben jener Wille zum Leben, ein unvernünftiger Trieb. Er hält den einzelnen fest auf seinem Schauplatz. Als das Metaphysische hat dieser Wille keinen Grund. Aus dieser Ursprünglichkeit des Willens ist es zu erklären, daß der Mensch ein Leben, das er, objektiv betrachtet, verabscheuen müßte, über alles liebt, daß eine Jammergestalt, von Alter und Krankheit verunstaltet und gekrümmt, aus Herzensgrunde unsere Hilfe anruft zur Verlängerung eines Daseins, dessen Ende nach objektivem Urteil durchaus wünschenswert sein müßte. Es herrscht in uns der blinde Wille als Lebenslust, Lebenstrieb, Lebensmut. Sinkt der Lebensmut, so tritt jene Melancholie und Hypochondrie ein, versiegt er, so tritt der Selbstmord ein, den wir erst in der Ethik betrachten.

Das Leben eines jeden Menschen ist, wenn man es im ganzen übersieht, ein Trauerspiel, im einzelnen aber betrachtet, ein Lustspiel. Das Leben des Tages, die Plage des Augenblickes, das Wünschen und Fürchten der Woche, die Unfälle jeder Stunde sind Komödienszenen. Aber das vergebliche Streben, die zertretene Hoffnung, die unseligen Irrtümer des ganzen Lebens und der Tod am Ende sind immer ein Trauerspiel. Erst nachdem wir mit der wirklichen Welt in gewissem Grade entzweit sind, wenden wir uns um Befriedigung an die Welt des Gedankens:

Nur das Leiden ja hebt über dich selbst dich hinaus.

Aphorismen zur Lebensweisheit.

Ehe wir, im System fortschreitend, uns der Ästhetik und Ethik zuwenden, haben wir eine merkwürdige und interessante Schrift des Philosophen zu betrachten, merkwürdig, weil er in ihr sich auf einen Standpunkt stellt, den er selbst für falsch hält; interessant, weil er hier, wie ein Popularphilosoph, eine Anweisung gibt zu einem glücklichen Dasein. Die geistvolle und populäre Schrift konnte nicht übergangen werden, weil sie für die Kritik der Philosophie und des Verhältnisses Schopenhauers zu seiner eigenen Lehre nicht entbehrt werden kann.

Der Philosoph läßt also seinen metaphysischen Standpunkt einmal beiseite, er nimmt einmal an, wir könnten durch Lebenskunst unser Lebensglück herstellen.

Vom Lebensglück im landläufigen Sinne zu reden, ist darum schwer, weil dabei ein variabler Faktor in die Rechnung zu stellen ist: die subjektive Eigenart des Menschen. Wenn dem einen von zehn Vorhaben neun gelingen, so freut er sich nicht über die neun, sondern ärgert sich über den einen Fehlschlag; der andere weiß im umgekehrten Falle sich mit dem einen gelungenen zu trösten und aufzuheitern. Dieselben Vorgänge affizieren eben jeden anders. Jeder steckt in seinem Bewußtsein wie in seiner Haut. Auf der Lebensbühne spielt einer den Fürsten, ein anderer den Rat oder Soldaten; alle diese Unterschiede sind im Äußeren vorhanden; im Inneren, als Kern einer solchen Erscheinung, steckt oft dasselbe: ein armer Komödiant mit seiner Plage und Not.

Hiernach ist es klar, wie sehr unser Glück abhängt von dem, was wir an sich sind, von unserer Individualität:

Volk und Knecht und Überwinder
Sie gestehn, zu jeder Zeit,
Höchstes Glück der Erdenkinder
Ist nur die Persönlichkeit.

Alle Lebensgüter zerfallen in drei Gruppen: was einer ist, was einer hat, was einer vorstellt. Das Subjektive, unsere Individualität, können wir nicht ändern:

Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehn,
Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,
Bist alsobald und fort und fort gediehn,
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehn.

Den Faktor, was wir sind, haben wir alle als etwas Gegebenes in die Rechnung unseres Lebensglückes einzusetzen. Heiterer Sinn ist hier das Beglückendste. Ist jemand heiter, ganz gleich, ob arm oder reich, jung oder alt, gerade oder buck=lig, er ist glücklich. Eine Voraussetzung dieser Heiterkeit ist Gesundheit. Man soll daher alles der Gesundheit nachsetzen. Der Philosoph redet hier wie ein kluger Hausarzt. Der Ge=sundheit verwandt ist die Schönheit, dieser offene Empfehlungs=brief, der die Herzen im voraus gewinnt. Zwei Feinde be=drohen unser Glück: Schmerz und Langeweile. Je mehr wir uns von dem einen entfernen, je mehr nähern wir uns dem anderen. Not und Entbehrung gebiert den Schmerz, Sicherheit und Überfluß die Langeweile. Die niederen Volks=schichten beherrscht der Kampf gegen die Not, die vornehme Welt führt einen anhaltenden, oft verzweifelten Kampf gegen die Langeweile. Von diesem Kampf weiß der Philosoph viel zu sagen. Er kritisiert unsere Geselligkeit und unsere Vergnügungen. Eine Menge feiner Beobachtungen, ein Hagel von Spott und Satire geht hernieder, scharfgespitzte Pfeile durchschwirren die Luft, und Keulenschläge herzlicher Entrüstung treffen die sogenannte Gesellschaft. Was er von dem Wert der Einsamkeit sagt, dieses Prüfsteins unseres inneren Reichtums, ist besonders tief. In der Einsamkeit zeigt sich, was einer an sich selber hat; da seufzt der Tropf im Purpur unter der unabwälzbaren Last seiner armseligen Individualität, während der Hochbegabte die ödeste Umgebung mit seinen Gedanken bevölkert. So ist jeder in dem Maße gesellig, als er selbst arm ist. Man hat in der Welt nicht vielmehr als die Wahl zwischen Einsamkeit und Gemein=heit. Die von Langeweile geplagten Menschen, die gewohnt sind, daß ihr Intellekt nur so lange arbeitet, als er im Dienste ihres Willens steht, suchen nur ihren Willen anzureizen: Spiel mit Karten, dieser deklarierte Bankerott an allen Gedanken, die Zigarre, Klappern und Trommeln mit allem, was man in die Hand bekommt. O klägliches Geschlecht! ruft der Philosoph aus. Reich sein in sich, einem Lande gleichen, das keiner Einfuhr bedarf, das ist Glück. Alle äußeren Quellen des Glückes versiegen: im Alter verläßt uns Liebe, Scherz, Reise=lust, Pferdelust und Tauglichkeit für die Gesellschaft; sogar die Freunde entführt uns der Tod. Außerdem ist in der Welt wenig zu holen: Not und Schmerz erfüllen sie; und auf die,

welche ihnen entrinnen, lauert in allen Winkeln die Langeweile. Zudem hat in der Welt gewöhnlich die Schlechtigkeit die Herrschaft und die Torheit das große Wort. Ein innerlich Reicher aber führt neben seinem persönlichen Leben noch ein geistiges, das ihm allmählich zum eigentlichen Zweck wird. So steht der innerlich Reiche dem Philister gegenüber, dem Menschen ohne geistige Bedürfnisse, dem Idealitäten keine Unterhaltung gewähren, sondern der der Realitäten bedarf.

Allerdings ist der geistig Reiche ausgestattet mit gesteigerter Empfindlichkeit und Reizbarkeit. So sagt der Priester Salomo: „Wo viel Weisheit ist, da ist viel Grämens." Und so kann gesagt werden: der beschränkteste Mensch sei der glücklichste. Nur wird niemand dies Glück beneiden.

Von dem, was einer haben muß zum Glücklichsein, läßt sich auch nur schwer reden, weil die Zufriedenheit in dieser Hinsicht nicht auf einer absoluten, sondern nur relativen Größe beruht. Güter, die der Mensch nicht beansprucht, entbehrt er auch nicht. Arm werden schmerzt nur so lange, als wir unser Auge für die neuen Verhältnisse noch nicht eingestellt haben. Reich werden erfreut ebenso nur bis zu dem gleichen Moment.

Redete der Philosoph vom Wert der Gesundheit wie ein kluger Arzt, so redet er vom Wert des Geldes wie ein kluger Kaufmann, er kennt seinen Wert, er erklärt uns, warum im Besitz Geborene meist sparsamer sind als solche, die viel verdienen oder durch den Mann reich gewordene arme Mädchen. Er gibt uns gute, ja von ihm erprobte Anweisung, ein Vermögen zu erhalten und zu vermehren. Wer im Staatsdienst hoch kommen will, soll arm sein; nur ein armer Teufel wird von seiner gänzlichen, tiefen, entschiedenen und allseitigen Inferiorität in dem Grade überzeugt sein, als es hier erfordert wird. Nur er verbeugt sich oft und anhaltend genug. Wer von Haus aus zu leben hat, ist gewohnt erhobenen Hauptes zu gehen, er ist am Ende wohl gar imstande, die Inferiorität der über ihn Gestellten zu merken. Zu dem, was einer hat, zählt der Philosoph Frauen und Kinder nicht, weil man von diesen gehabt wird. Wir sehen, wie diese Lebenskunst eine Abstraktion vom eigenen Leben des Philosophen ist.

Das, was einer vorstellt, wird gewöhnlich zu hoch angeschlagen. Auch Schopenhauer war davon nicht frei. Der Philosoph handelt von der Ehre, dem Ruhm, der Eitelkeit. Er redet hier ganz

besonders ergötzlich von einem Verbrecher, dem nur daran lag, auf dem Schafott sich mit großer Bravour zu benehmen, oder von jenem anderen wegen Königsmord verurteilten, den nur das eine verdroß, daß er sich nicht zum großen Tage hatte rasieren dürfen. Der Philosoph unterscheidet Stolz und Eitelkeit, spricht von Rang und Ruhm, erörtert den Wert von Orden, dieser zweckmäßigen Einrichtung, die dem Staate viel Geld an Belohnungen erspart, und behandelt dann ernst und tief das Wesen der Ehre. Er unterscheidet die bürgerliche Ehre, die Amtsehre, die Geschlechtsehre, überall Probleme aufzeigend, die von modernen Dichtern mit Unrecht als moderne Probleme behandelt werden. Ein Kabinettstück philosophischer Satire ist seine Behandlung der ritterlichen Ehre, die keinen Ehrenmann sondern einen Mann von Ehre macht. Alles, was über diese Ehre z. B. von Sudermann gesagt ist, alles, was moderne Duellgegner ausgeführt haben, ist flach und fade gegen Schopenhauers Satire, die darum so unwiderstehlich wirkt, weil er dem Phantom der ritterlichen Ehre gar gewaltig und scherzhaft in der schweren Rüstung des Philosophen entgegentritt. Aber er redet auch wie ein moderner Kulturethiker mit jenem Pathos, das aus kampfesfroher Entrüstung quillt. Paränesen und Maximen faßt Schopenhauer in fünf Kapiteln dieser Schrift zusammen. Sie sind eine Fundgrube für den Lebenskünstler, sie betreffen unser Verhalten gegen uns, gegen andere, gegen den Weltlauf und das Schicksal. Wer weltklug ist, wird sich der hier niedergelegten Weltklugheit freuen; wer weltklug werden will, mag hier lernen. Im ganzen wird der Philosoph wohl recht haben: im allgemeinen haben die Weisen zu allen Zeiten immer dasselbe gesagt, und die Toren, d. h. die unermeßliche Majorität immer dasselbe, nämlich das Gegenteil, getan; und so wird es denn auch ferner bleiben.

Aber diese Weltklugheit ist nicht die höchste Stellung zur Welt. Sie ruht nicht auf der Erkenntnis, die die Grundlage unseres Systems ist. Wir blicken von der Welt unter der Herrschaft des Willens zum Leben in die Welt der Schönheit, der Platonischen Ideen. Wir schreiten von der Naturphilosophie fort zur Ästhetik.

Vierter Vortrag.

Die Welt als Vorstellung.

Zweite Betrachtung: Die Vorstellung, unabhängig vom Satze des Grundes: die Platonische Idee: das Objekt der Kunst.

Der Wille, das Ding an sich, ist die einzig uns erkennbare Kraft. Alle Dinge sind Krafterscheinungen, also Willenserscheinungen. Die Welt ist ein Stufenreich von Willensobjektivationen, jede ihrer Stufen ist ein unvergänglicher Typus, der sich in zahllosen Erscheinungen vervielfältigt, während der Typus unwandelbar derselbe bleibt. Dieser Typus ist die Platonische Idee. Was Kant wissenschaftlich bewiesen hat, hat Plato dunkel geahnt, daß die Anschauungsformen unseres Intellektes das eigentlich allein vorhandene eine Wesen jeglicher Art uns darstellen als eine Vielheit gleichartiger, stets von neuem entstehender und vergehender Wesen in endloser Sukzession. Kant hatte behauptet, das Ding an sich sei unerkennbar. Die Platonische Idee, sagt Schopenhauer, ist das Ding an sich als Vorstellung, als Objekt des Erkennens. Die Idee steht gewissermaßen in der Mitte zwischen dem Dinge an sich und dem einzelnen Dinge der Erscheinung, sie ist die möglichst adäquate Objektivität des Willens, noch nicht unterworfen dem Satz vom Grunde.

Wir werden das Wesen der Idee am besten begreifen, wenn wir uns den Vorgang vergegenwärtigen, in dem wir uns von der Erkenntnis einzelner Dinge zu der der Ideen erheben. Unsere Erkenntnis ist in der Regel dem Dienste des Willens unterworfen, unser Interesse wendet sich den Dingen so weit zu, als sie Beziehungen zu unserem Willen haben. Ein Ding ist uns wohlgefällig, wenn es den Absichten unseres Willens dient, es mißfällt uns, wenn es ihnen ungünstig ist. Selbst ein lebloses Ding, das ein Werkzeug zu irgendeinem verabscheuten Vorgange werden soll, scheint uns sofort eine scheußliche Physiognomie zu haben: das Schafott, der Instrumentenkasten des Chirurgen, der Reisewagen der Geliebten. Ja Zahlen, Buchstaben, Siegel können wie gräßliche Ungeheuer uns angrinsen. Hingegen sehen die Werkzeuge zur Erfüllung unserer Wünsche sogleich angenehm und lieblich aus: die bucklige Alte mit dem Liebesbrief, die Strickleiter zum Entrinnen. Das Tier ist

überhaupt nur dieser Art der Anschauung fähig. Auch in unsere melancholischen Jugendschwärmereien drängt sich diese Beziehung auf den Willen selbst im Anschauen der Natur noch hervor: an jenem Wasserfalle müßte die Geliebte ruhen, dieses schöne Gebäude müßte ihre Wohnung und jenes grün umrankte Fenster das ihre sein; aber diese schöne Welt ist öde für mich. Wenn man aber in der Betrachtungsweise der Dinge diese Beziehungen zu dem eigenen Willen fahren läßt, wenn man das Wo, Wann, Wozu und Warum der Dinge nicht betrachtet, sondern das Was, wenn man die ganze Kraft seines Geistes der Anschauung hingibt, sich in sie versenkt, das ganze Bewußtsein ausfüllen läßt durch die ruhige Kontemplation des gerade gegenwärtigen Gegenstandes, wenn man sich in das Anschauen so verliert, daß man seinen Willen vergißt, als ob der Gegenstand allein da wäre, indem Anschauender und Anschauung eins geworden sind, dann erkennt man nicht mehr das einzelne Ding als solches, sondern die Idee, die ewige Form, die unmittelbare Objektivität des Willens auf dieser Stufe. Dann ist aber auch der Anschauende nicht mehr Individuum, sondern er ist reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses Subjekt der Erkenntnis. Das Individuum erkennt nur einzelne Dinge; das reine Subjekt der Erkenntnis nur Ideen. Das reine Subjekt der Erkenntnis tritt damit aus den Formen des Satzes vom Grunde heraus: die Zeit, der Ort, das Individuum, welches erkennt und erkannt wird, ist ohne Bedeutung.

Diese Betrachtungsweise, die ästhetische, ist für den gewöhnlichen Menschen, diese Fabrikware der Natur, etwas Ausnahmsweises. Die überwiegende Fähigkeit zu dieser Erkenntnisweise der uninteressierten Anschauung macht das Wesen des Genies aus. Der gewöhnliche Mensch sucht nur seinen Weg im Leben, und sein Erkenntnisvermögen ist die Laterne, die diesen Weg erleuchtet. Der Geniale, dessen Erkenntniskraft durch ihr Übergewicht sich dem Dienste des Willens entzogen hat, verweilt bei der Betrachtung des Lebens selbst, er strebt, die Idee zu erfassen; er mag darüber seinen Lebensweg oft recht ungeschickt gehen, denn sein Erkenntnisvermögen ist ihm die Sonne, die ihm die Welt erleuchtet. Das unentbehrliche Werkzeug des Genies ist die Phantasie, die alle bedeutungsvollen Bilder des Lebens vervollständigt, ordnet, ausmalt, wiederholt. Nur so kann der Genius stets frische Nahrung aus der Urquelle aller Erkenntnis, dem

Anschaulichen schöpfen. Wenn nun in solchem Genius der Intellekt von dem Dienst des Willens enthoben ist, so ist das die Stunde der Begeisterung, der Weihe, dann wird sein Intellekt zum klaren Spiegel der Welt, zum klaren Weltauge. In solchen Augenblicken wird gleichsam die Seele unsterblicher Werke erzeugt, wobei jedes absichtliche Nachdenken den Intellekt unfrei macht. Diese Freiheit vom Tagelöhnerdienst des Willens gibt den klaren hohen Stirnen und dem klaren schauenden Blick des Genius jenen Ausdruck gleichsam überirdischer Heiterkeit, jene augenfällige Familienähnlichkeit aller Hochbegabten, jene Besonnenheit, die das Übergewicht des Intellektes darstellt. Diese überirdische Heiterkeit ist gepaart mit einer eigentümlichen Melancholie, die daraus entspringt, daß der Wille zum Leben, von je hellerem Intellekt er beleuchtet wird, um so deutlicher das Elend seines Zustandes wahrnimmt. „Die so häufig bemerkte trübe Stimmung hochbegabter Geister hat ihr Sinnbild am Montblanc, dessen Gipfel meist bewölkt ist, aber wann bisweilen der Wolkenschleier reißt und nun der Berg vom Sonnenlichte rot, aus seiner Himmelshöhe über den Wolken auf Chamonix herabsieht, dann ist es ein Anblick, bei welchem jedem das Herz im tiefsten Grunde aufgeht. So zeigt auch das meistens melancholische Genie zwischendurch die nur ihm mögliche, aus der vollkommensten Objektivität des Geistes entspringende, eigentümliche Heiterkeit, die wie ein Lichtglanz auf seiner hohen Stirne schwebt." In dieser Freiheit von der Beziehung auf den eigenen Willen liegt die Größe des Genies. Klein ist alles auf persönliche Zwecke gerichtete Treiben. Wer groß ist, erkennt sich in allem und daher im Ganzen. Nicht stets und jeden Augenblick kann einer in diesem Sinne groß sein. Darum gibt es für den Kammerdiener keinen Helden. Aber er hat Augenblicke, in denen der ganze Ernst seines Handelns nicht im Persönlichen und Praktischen, sondern im Theoretischen und Objektiven liegt. Ein solcher außerhalb des Individuums fallender Ernst ist etwas der menschlichen Natur Fremdes, Unnatürliches, Übernatürliches. Man spricht daher von dem Genius, der den Menschen in Besitz nehme. Hier liegt der Punkt, wo von Inspiration und Offenbarung zu reden wäre. Das Genie ist also ein seiner eigentlichen Bestimmung, ein Diener des Willens zu sein, ungetreu gewordener Intellekt. Darin liegen zugleich die Nachteile für den Genius. Vor ihm

schwebt die Welt als ein ihm Fremdes, ein Gegenstand der Kontemplation. So ist der Genius prädestiniert zu Werken, aber ungeeignet zu Taten, die gerade Tatkraft und Entschlossenheit fordern, also den Intellekt dauernd in den Dienst des Willens stellen. So wird der Intellekt des vernünftigen Mannes dem Goetheschen Antonio gleichen, er wird nie in jene Exzentrizitäten, persönlichen Fehltritte, ja Torheiten verfallen wie der geniale Tasso, bei dem der Wille den Intellekt nicht immer leitet. In der naturwidrigen Sonderung des Intellektes und Willens liegt auch die Verwandtschaft von Genie und Wahnsinn. Indem das Genie im Wirken des vom Willen freien Intellektes besteht, können seine Werke keinen nützlichen Zwecken dienen. Unnütz zu sein, gehört zum Charakter der genialen Werke, es ist ihr Adelsbrief. Sie sind allein ihrer selbst wegen da. Die hohen schönen Bäume tragen kein Obst, die gefüllte Gartenrose ist nicht fruchtbar. Die Tempel sind kein Wohnhaus. Ein genialer Mensch, einem bloß nützlichen Geschäft obliegend, gleicht einer köstlichen Vase, die als Kochtopf dient. Pegasus im Joche.

So wird der Genius im praktischen Leben mehr oder weniger unbrauchbar sein. Und wenn er das gewaltige Licht seines Intellektes auf die Angelegenheiten des alltäglichen Lebens richtet, so werden diese dadurch eine monströse Vergrößerung erhalten. So geraten Hochbegabte über Kleinigkeiten in heftige Affekte. Sie haben eine übergroße Sensibilität, die ein abnormes Zerebralsystem mit sich bringt. Wir finden bei ihnen bald träumerische Versunkenheit, bald leidenschaftliche Aufregung, jene innere Qual, die der Mutterschoß unsterblicher Werke ist. Ferner ist das Genie einsam. Es ist zu selten, als daß es leicht auf seinesgleichen treffen könnte, und von den übrigen zu verschieden, um ihr Geselle zu sein. So ist das Genie keineswegs eine Gabe, um dem Genialen einen glücklichen Lebenslauf zu bereiten. Es tritt wie ein Komet in die Planetenbahnen. Demnach kann es nicht eingreifen in den vorgefundenen, regelmäßigen Bildungsgang, sondern es wirft seine Werke weit hinaus in die vorliegende Bahn, wie der sich dem Tode weihende Imperator seinen Speer unter die Feinde. In den körperlichen Vorbedingungen eines Genies liegt seine Seltenheit begründet, denn ein abnormes Überwiegen der Sensibilität in einem männlichen Körper ist sehr selten. Weiber können bedeutendes Talent, aber kein Genie haben, da sie stets subjektiv bleiben. —

In der Kindheit waren wir alle dem Genie verwandt, denn da überwog das Zerebralsystem. Noch ruht der Geschlechtstrieb, noch überwiegt das Erkennen das Wollen. Daher liegt die Welt im Morgenglanze des Lebens so frisch, so zauberisch schimmernd vor uns. Wir erinnern an den unschuldigen, klaren Blick der Kinder, der in den Raphaelischen Engelsköpfen sich zu erhaben kontemplativem Ausdruck steigert. Noch ist der Intellekt unablässig tätig, faßt begierig alle Erscheinungen auf, die Kindheit erhält dadurch jenen Charakter der Unschuld, Intelligenz und Vernünftigkeit, bis der unheilschwangere Trieb allmählich dem Willen das Übergewicht gibt. So geht es dem Genie wie der Jugendschönheit. Ein jeder besitzt sie wohl einmal. Nur bei den Auserwählten dauert das eine und das andere ein Leben hindurch: dies sind die wahrhaft schönen und wahrhaft genialen Menschen.

Um den ästhetischen Genuß zu begreifen, haben wir nun zu untersuchen, was im Menschen vorgeht, wenn ihn das Schöne und Erhabene rührt. Solange wir im Dienst des Willens stehen, wird uns niemals Glück und Ruhe zuteil. Ob wir jagen oder fliehen, Unheil fürchten oder nach Genuß streben, ist im wesentlichen einerlei; die Sorge für den stets fordernden Willen erfüllt fortdauernd unser Bewußtsein. So liegt das Subjekt des Wollens beständig auf dem drehenden Rade des Ixion, schöpft immer im Siebe der Danaiden, ist der ewig schmachtende Tantalus. Wenn aber ein äußerer oder innerer Anlaß uns plötzlich dem Sklavendienst des Willens entreißt, aus dem endlosen Strom des Wollens heraushebt, wie beim uninteressierten Anschauen, dann ist jene immer entfliehende Ruhe von selbst eingetreten, jener schmerzenlose Zustand, das höchste Gut Epikurs. Das Rad des Ixion steht still, auf die Zuchthausarbeit des Willens folgt Sabbatruhe. Wir kennen diese Ruhe, die den von Leidenschaften und Not Gequälten überkommt, wenn er in die Fülle der schönen Natur blickt. Glück und Unglück sind verschwunden, wir sind nicht mehr das Individuum, sondern das *eine* Weltauge. Es ist gleich, ob wir aus einem Palast oder Kerker die untergehende Sonne betrachten, ob das schauende Auge einem König oder Bettler angehört. Denn weder Glück noch Jammer wird über jene Grenze mit hinübergenommen. Sobald aber eine Beziehung auf unseren Willen eintritt, hat der Zauber ein Ende, wir

sind allem Jammer wieder hingegeben. Aus der Seligkeit des reinen Anschauens erklärt sich auch der Zauber, der über Vergangenem und Entferntem ausgebreitet ist. Wir vergegenwärtigen uns allein die Objekte der Vergangenheit und Fremde, nicht aber das Subjekt des Willens, das seine unheilbaren Leiden damals mit sich herumtrug wie jetzt. Bloß das Objektive ruft die Phantasie zurück, und wir bilden uns ein, daß es damals so zauberisch, so rein, von keiner Willensregung getrübt vor uns stand wie jetzt als Phantasiebild. So erscheint uns die Vergangenheit als verlorenes Paradies.

Eigentümlich ist dieses Sichversetzen in reine Anschauung, wenn die betrachteten Gegenstände sich dem Willen feindlich entgegenstellen. Wir haben dann das Gefühl des Erhabenen. „Die Natur sei in stürmischer Bewegung. Helldunkel durch drohende schwarze Gewitterwolken; ungeheure nackte, herabhängende Felsen, welche durch ihre Verschränkung die Aussicht verschließen, rauschende, schäumende Gewässer; gänzliche Öde, Wehklage der durch die Schluchten streichenden Luft.“ Unsere Abhängigkeit, unser Kampf mit der feindlichen Natur, unser darin gebrochener Wille tritt uns jetzt anschaulich vor Augen. Solange aber nicht die persönliche Bedrängnis die Oberhand gewinnt, sondern wir in ästhetischer Beschauung bleiben, blickt durch jenen Kampf der Natur, durch jenes Bild des gebrochenen Willens das reine Subjekt des Erkennens durch und faßt ruhig, unerschüttert, nicht mitgetroffen an eben den Gegenständen, welche dem Willen drohend und furchtbar sind, die Ideen auf. In diesem Kontrast aber liegt das Gefühl des Erhabenen. So können wir im Toben der Elemente mit voller Deutlichkeit einmal als Individuen uns empfinden, als hinfällige Willenserscheinung, die der geringste Schlag jener Kräfte zertrümmern kann, ein verschwindendes Nichts; und daneben zugleich als ewiges, ruhiges Subjekt des Erkennens, in ruhiger Auffassung der Ideen, frei und fremd allem Wollen und allen Nöten. Das ist der volle Eindruck des Erhabenen. Dies Gefühl des Erhabenen erfüllt uns in der Peterskirche in Rom, in gewaltigen Gebäuden. Ja das Erhabene greift ins Ethische hinüber. Der erhabene Charakter wird nicht erregt durch Gegenstände, die dazu geeignet wären, sondern das Erkennen behält dabei die Oberhand. Ohne Haß wird er Fehler und Ungerechtigkeiten gegen sich selbst bemerken, ohne Neid das Glück anderer

empfinden. Seinen Lebenslauf und dessen Unfälle sieht er nicht als individuelles sondern als Los der Menschheit an:

> Denn du warst stets als hättest,
> Indem dich alles traf, du nichts zu leiden:
> Des Schicksals Schläge und Geschenke hast
> Mit gleichem Dank du hingenommen.

Das Gegenteil des Erhabenen ist das **Reizende**, das also, was den Willen aufregt: Jene nackten Gestalten, deren Stellung und halbe Bekleidung darauf hinzielt, Lüsternheit zu erregen. Die Antike ist frei davon, weil der Künstler selbst mit rein objektivem, von der idealen Schönheit erfülltem Geiste schuf, nicht im Geist subjektiver, schnöder Begierde. —

Die Aussage: **ein Gegenstand ist schön**, heißt also, daß wir in seiner Betrachtung uns unserer nicht mehr als Individuum sondern als des reinen willenlosen Subjekts des Erkennens bewußt sind; es heißt andrerseits, daß wir im Gegenstande nicht mehr das einzelne Ding sondern die Idee erkennen. Da nun **jedes** Ding rein objektiv betrachtet werden kann, da auch in jedem Dinge der Wille sich objektiviert, so ist auch jedes Ding schön. Schöner aber ist eins als das andere, wenn es jener objektiven Betrachtung entgegenkommt, ja zu ihr zwingt, sei es, daß es durch das Verhältnis seiner Teile die Idee seiner Gattung rein ausspricht, sei es, daß die Idee selbst eine hohe Stufe der Objektivierung darstellt. Darum ist der Mensch vor allem schön und die Offenbarung seines Wesens das höchste Ziel der Kunst.

Hiernach ist jede künstlerische Darstellung eine Antwort auf die Frage: was ist das Leben? Jedes Bild, jede Statue, jedes Gedicht, jede Szene auf der Bühne halten dem Frager ein anschauliches Bild vor und sagen: „Sieh her, das ist das Leben." Vor solch Bild muß jeder hintreten wie vor einen Fürsten und warten, was es ihm zu sagen hat. Solch Bild zeigt uns, was die Dinge, die wir sonst wie durch einen Schleier sehen, in Wahrheit sind. Wir müssen aber unsere Phantasie anregen lassen; nie darf ein Kunstwerk uns **alles** sagen; das Höchste muß in der Phantasie des Zuschauers geboren werden, wiewohl es durch das Kunstwerk erzeugt ist. Wir sind darum nur dann von einem Kunstwerk befriedigt, wenn es in uns etwas hinterläßt, was wir nicht in einen Begriff fassen können.

Je nach dem Stufenreich der Ideen gibt es auch ein Stufenreich der Künste. Als die niedrigsten Ideen hatten wir die Schwere, Kohäsion, Härte, Starrheit erkannt. Das Wesen dieser Ideen objektiviert sich in der Architektur. Die Architektur zeigt uns den Kampf zwischen Starrheit und Schwere. Es ist daher zum Genuß eines Werkes der Architektur unbedingt nötig, von dem Material eine unmittelbare Anschauung zu haben. Unsere Freude an solchem Werk wird sehr verringert, wenn wir hören, es ist nicht von Stein sondern etwa aus Holz oder Gips. Daher kann aus Holz, so sehr dasselbe alle Formen annimmt, kein Werk der schönen Baukunst entstehen.

Die Werke der Architektur haben nun eine besondere Beziehung zum Licht, sie gewinnen doppelte Schönheit im vollen Sonnenschein, den blauen Himmel zum Hintergrund. Indem nämlich das Licht von den scharf begrenzten, mannigfach gestalteten Massen aufgefangen, gehemmt, zurückgeworfen wird, entfaltet es seine Natur und Eigenschaften am reinsten zum schönsten Genuß des Beschauers, da das Licht das erfreulichste aller Dinge ist. Verwandt der Architektur ist die schöne Gartenkunst, die Kunst der Springbrunnen.

Ich übergehe einzelne dieser Stufen, um an der Poesie und der Tonkunst die ästhetischen Ansichten des Philosophen genauer zu begreifen. Nur einen Satz hebe ich vorher noch heraus, den Unterschied von Natur und Kunst betreffend. Woran soll der Künstler erkennen, ob der Natur ein Werk gelungen oder mißlungen ist, wenn er nicht vor der Erfahrung das Schöne antizipiert? So kann der Künstler denn z. B. die Schönheit des menschlichen Körpers in solcher Klarheit darstellen, wie er sie nie gesehen hat. Der Künstler erkennt die Idee im einzelnen Dinge, er versteht die Natur gleichsam auf halbem Wege, er spricht rein aus, was sie nur andeutet, er drückt die Schönheit der Form, die der Natur in tausend Versuchen mißlingt, dem harten Marmor auf, stellt sie so der Natur gegenüber, ihr gleichsam zurufend: „Das war es, was du sagen wolltest!“ und „Ja, das war es!“ hallt es aus dem Kenner wider.

Die Poesie hat den großen Vorwurf, diejenige Idee zu offenbaren, welche die höchste Objektivität des Willens ist, sie hat den Menschen in der zusammenhängenden Reihe seiner Bestrebungen und Handlungen darzustellen. Sie teilt diese Aufgabe mit der Geschichte. Die alten Geschichtsschreiber be-

rühren sich mit der Epik aufs innigste, indem sie die in den Vorgängen der Geschichte sich aussprechende Idee der Menschheit darstellen, die Wahrheit über die Wirklichkeit erhebend. Die modernen Historiker aber: „ein Kehrichtfaß und eine Rumpelkammer und höchstens eine Haupt- und Staatsaktion". Für die Ausprägung der Idee ist es übrigens ganz gleich, ob die Gegenstände, um die die Handlung sich dreht, Bauernhöfe oder Königreiche sind.

So ist der Dichter der allgemeine Mensch. „Alles, was irgendeines Menschen Herz bewegt hat und was die menschliche Natur in irgendeiner Lage aus sich hervortreibt, was irgendwo in einer Menschenbrust wohnt und brütet, ist sein Thema und sein Stoff. Daher kann der Dichter so gut die Wollust wie die Mystik besingen, Anakreon oder Angelus Silesius sein, Tragödien schreiben oder Komödien, die erhabene oder gemeine Gesinnung darstellen — nach Laune und Beruf. Demnach darf niemand dem Dichter vorschreiben, daß er edel und erhaben, moralisch, fromm, christlich oder dies oder das sein soll; noch weniger ihm vorwerfen, daß er dies und jenes nicht sei. Er ist der Spiegel der Menschheit und bringt ihr, was sie fühlt und treibt, zum Bewußtsein."

Das kann nun geschehen, indem der Darstellende zugleich der Dargestellte ist: dies geschieht in der Lyrik. Trotzdem bildet sich in der Lyrik echter Dichter das Innere der ganzen Menschheit ab, und alles, was Millionen gewesener, seiender, künftiger Menschen in denselben, stets wiederkehrenden Lagen empfunden haben und empfinden werden, findet darin entsprechenden Ausdruck. Am reinsten prägt sich die lyrische Eigenart im Liede aus. Stets ist im Liede ein Gefühl befriedigten oder gehemmten Wollens, Freude oder Schmerz wirksam, also ein bewegter Gemütszustand. Aber zugleich fühlt der Singende sich als Subjekt des reinen, willenlosen Erkennens, dessen selige, unerschütterliche Ruhe in Kontrast tritt zu dem Drange des immer noch bedürftigen Wollens. Die Empfindung dieses Kontrastes, dieses Wechselspiels, spricht sich im Liede aus. Das reine Erkennen tritt an uns heran, um uns vom Wollen zu erlösen. Wir folgen, aber nur auf Augenblicke; immer von neuem reißt die Erinnerung an uns uns aus der ruhigen Betrachtung; die subjektive Stimmung teilt der angeschauten Umgebung und diese wiederum jener ihre Farbe im Reflex mit. Schopenhauer hat diese Erklärung des Liedes Goethes unsterb-

lichen Liedern entnommen. Und in der Tat kann man Schopenhauers Anschauung dort bestätigt finden.

In den mehr objektiven Dichtungsarten wird der Zweck, die Idee der Menschheit zu offenbaren, durch zwei Mittel erreicht: durch richtige und tiefgefaßte Charaktere und durch Erfindung bedeutender Situationen, an denen sie sich entfalten. Die Dichtung unterscheidet sich vom Leben nur dadurch, daß in ihr die Situationen durchgängig bedeutend sind, während im Leben die bedeutenden Situationen nur selten sind und sich in der Menge der unbedeutenden verlieren. Wir verlangen von der Dichtung, daß sie ein treuer Spiegel des Lebens, der Menschheit, der Welt sei, nur verdeutlicht durch die Darstellung, und bedeutsam gemacht durch die Zusammenstellung bedeutsamer Charaktere. Der Philosoph macht diese Wahrheit durch einen Vergleich klar. Wenn wir die Idee des Wassers darstellen wollen, so ist es nicht hinreichend, es im ruhigen Teich und im ebenmäßig dahinfließenden Strom zu sehen; sondern seine Idee entfaltet sich erst, wenn Hindernisse es zwingen, seine Eigenschaften ganz zu offenbaren, wenn es herabstürzt, braust, schäumt, wieder in die Höhe springt, oder wenn es fallend zerstäubt oder als Strahl emporstrebt. Das Leben der gewöhnlichen Menschen gleicht dem Teich oder Fluß; aber im Epos oder Roman werden auserwählte Charaktere in solche Umstände versetzt, an denen sie alle ihre Eigentümlichkeiten entfalten, die Tiefen des menschlichen Gemütes sich aufschließen und in außerordentlichen und bedeutungsvollen Handlungen sichtbar werden.

Große Dichter verwandeln sich dabei ganz in jede der darzustellenden Personen und sprechen aus jeder derselben, jetzt aus dem Helden und gleich darauf aus dem jungen unschuldigen Mädchen mit gleicher Wahrheit und Natürlichkeit: so Shakespeare und Goethe. Dichter zweiten Ranges verwandeln die darzustellende Hauptperson in sich, so Lord Byron, wobei dann die Nebenpersonen ohne Leben bleiben; minderwertige Dichter können auch der Hauptperson keinen lebendigen Odem einhauchen.

Der Gipfel aller Dichtung ist das Trauerspiel. Es ist bedeutsam, daß der Zweck dieser höchsten poetischen Leistung die Darstellung der schrecklichen Seite des Lebens ist, daß der namenlose Schmerz, der Jammer der Menschheit, der Triumph der Bosheit, die höhnende Herrschaft des Zufalls und der rettungslose Fall des Gerechten und Unschuldigen uns hier vor-

geführt wird. Bei diesem Anblick fühlen wir uns aufgefordert, unseren Willen vom Leben abzuwenden, es nicht mehr zu wollen und zu lieben. Dadurch werden wir inne, daß alsdann noch etwas anderes an uns übrig bleibt, was wir aber nicht positiv erkennen. Das Trauerspiel fordert als seine Ergänzung ein ganz andersartiges Dasein, eine andere Welt. In der tragischen Katastrophe wird uns deutlicher als sonst die Überzeugung, daß das Leben ein schwerer Traum sei, aus dem wir zu erwachen haben. Diesen Sinn der Tragödie hat die moderne Tragödie tiefer erkannt als die antike. Im Untergang des antiken Helden verlassen ihn die Götter, im Christentum treten sie zu ihm. Das höchste Verhalten der antiken Helden ist standhaftes Unterwerfen unter das Schicksal, das christliche Trauerspiel erhebt seine Helden zum Aufgeben des ganzen Willens zum Leben, zum freudigen Verlassen der Welt im Bewußtsein ihrer Wertlosigkeit und Nichtigkeit. Im modernen Schauspiel, dessen Höhepunkt noch immer Shakespeare ist, Sophokles weit überragend, sehen wir die Edelsten zuletzt nach langem Kampf und Leiden den Zwecken, die sie bis dahin so heftig verfolgten, und allen den Genüssen des Lebens auf immer entsagen oder es selbst willig und freudig aufgeben. Ganz verkehrt ist daher die platte Forderung einer poetischen Gerechtigkeit. Der wahre Sinn des Trauerspieles ist vielmehr die tiefere Einsicht, daß der Held nicht besondere Sünden abbüßt, sondern die Schuld des Daseins überhaupt nach dem Worte Calderons:

> Da die größte Schuld des Menschen
> Ist, daß er geboren ward.

Nicht Furcht und Mitleid zu erregen kann hiernach die Aufgabe der Tragödie sein, sondern Aufforderung zur Abwendung des Willens vom Leben. Die Wirkung all der Schrecknisse auf der Bühne soll im Zuschauer, wenn auch nur als dunkles Gefühl, bewirken, daß er sein Herz vom Leben losreißt, auch dann, wenn diese resignierte Erhebung am Helden selbst nicht gezeigt wird, durch den Anblick großen, unverschuldeten, ja selbst verschuldeten Leidens. Das Unglück in der Tragödie kann herbeigeführt werden durch die grenzenlose Bosheit eines Charakters, durch blindes Schicksal oder Irrtum, endlich aber durch die bloße Stellung der Personen zueinander. Charaktere, an sich gewöhnlich, sind durch ihr Verhältnis zueinander, durch ihre Lage gezwungen, sich gegenseitig wissend und sehend das größte

Unheil zu bereiten, ohne daß das Unrecht auf irgendeiner Seite ganz allein sei. Mit Recht hält Schopenhauer diese Art der Tragödie für die tiefste, denn sie zeigt uns das Unheil nicht als eine Ausnahme und führt es eben dadurch furchtbar nahe an uns heran, sie zeigt uns jene Glück und Leben zerstörenden Mächte von der Art, daß ihnen auch zu uns der Weg jeden Augenblick offen steht, sie zeigt uns Handlungen, die auch wir zu begehen fähig wären und also nicht über Unrecht klagen dürften: dann fühlen wir uns schon mitten in der Hölle. Diese Art Tragödien sind aber die schwersten. Sie schweben den Modernen als bisher noch nicht voll erreichtes Ideal vor.

Ganz abgesondert von allen Künsten steht die Musik. Die Ästhetik der Tonkunst fand im System bisher keine Stelle. Gerade in ihr hat der Philosoph den Tiefblick bewiesen, daß Richard Wagner in Schopenhauers Theorie das klargelegt fand, was ihn im tiefsten Innern beim musikalischen Schaffen bewegte. Die Musik ist nun nach unserem Philosophen nicht das Abbild der Ideen, sondern Abbild des Willens selbst. Die anderen Künste reden nur vom Schatten, sie aber redet vom Wesen. Sie drückt daher nicht diese oder jene Freude oder Betrübnis oder Schmerz oder Entsetzen oder Jubel oder Gemütsruhe, sondern die Freude, die Betrübnis, den Schmerz, das Entsetzen usf. gewissermaßen in abstracto, also auch ohne die Motive dazu, aus. In dieser Quintessenz verstehen wir die Musik vollkommen. Unwillkürlich versuchen wir jene ganz unmittelbar zu uns redende, unsichtbare und doch so lebhaft bewegte Geisterwelt zu gestalten und mit Fleisch und Blut zu verkörpern, d. h. wir suchen für die Melodie einen Text. Daraus erklärt es sich auch, daß, wenn zu irgendeiner Handlung, Szene, einem Vorgang eine passende Melodie ertönt, diese uns den geheimsten Sinn jener aufzuschließen scheint, ebenso daß dem, der eine Symphonie hört, es ist, als sähe er alle möglichen Vorgänge des Lebens, der Welt an sich vorüberziehen. Der Text einer Melodie ist aber nie mehr als ein Beispiel zu einem allgemeinen Begriff, während die Musik zu aller Erscheinung das Ding an sich darstellt, so daß man die Welt ebensogut verkörperte Musik als verkörperten Willen nennen könnte. So beruht denn die Innigkeit der Musik darauf, daß sie als ein so ganz vertrautes und doch ewig fernes Paradies an uns vorüberzieht, so ganz unerklärlich und doch so ganz vertraut, daß sie alle Regungen unseres

innersten Wesens wiedergibt, aber ganz ohne die Wirklichkeit und fern von ihrer Qual.

Wir versagen es uns, von dieser tiefsinnigen Musiktheorie ausführlicher zu reden, da wir hier nur die Kunst im philosophischen System begreifen wollen. Die Kunst als höchste Steigerung leistet, was die sichtbare Welt selbst leistet, nur konzentrierter, nur vollendeter; sie ist daher im vollen Sinne die Blüte des Lebens, sie ist die camera obscura, die die Gegenstände reiner zeigt, das Schauspiel im Schauspiel, die Bühne auf der Bühne im „Hamlet".

Der Genuß aber alles Schönen, der Enthusiasmus des Künstlers beruht darauf, daß das Ansich des Lebens, der Wille, das Dasein ein stetes Leiden und teils jämmerlich, teils erbärmlich ist, daß das Leben aber als Vorstellung, rein angeschaut oder durch die Kunst wiederholt, frei von Qual, ein bedeutendes Schauspiel gewährt. Aber die Kunst ist nur ein Trost im Leben, sie erlöst uns nur auf Augenblicke, sie führt noch nicht aus dem Leben hinaus. Sie kann aber die Kraft des Menschen steigern, bis er endlich, des Spieles müde, den Ernst ergreift. Zum Ernst wenden wir uns und richten unseren Blick auf das Leiden dieser Welt.

Das Leiden dieser Welt.

Sind wir wesentlich Wille, so ist das Streben nach Befriedigung dieses Willens uns wesentlich. Die Hemmung des Willens durch ein Hindernis, das sich zwischen ihn und seine Befriedigung stellt, ist das Leiden. Alles Streben ist Leiden, solange es nicht befriedigt ist. Keine Befriedigung aber ist dauernd, vielmehr ist sie nur der Anfangspunkt eines neuen Strebens. Es gibt kein letztes Ziel des Strebens, also kein Maß und kein Ziel des Leidens. Fehlt es aber an Objekten des Strebens, indem die zu leichte Befriedigung sie uns sofort wieder wegnimmt, so befällt uns die furchtbare Leere und Langeweile, und wir werden uns selbst zur unerträglichen Last. So schwingt unser Leben gleich einem Pendel hin und her zwischen dem Schmerz und der Langenweile, jenem ermüdenden Gleichmaß der Tage.

Wir stehen, da wir in leiblicher Existenz leben, unter dem eisernen Gebot, uns zu nähren und uns vor Gefahren zu schützen. Mit behutsamem Schritt und ängstlichem Umherspähen verfolgen wir unseren Weg. So ist das Leben ein

Meer voller Klippen und Strudel, die der Mensch mit der größten Behutsamkeit und Sorgfalt vermeidet, obwohl er weiß, daß, wenn es ihm auch gelingt, mit aller Anstrengung und Kunst sich durchzuwinden, er eben dadurch mit jedem Schritt dem unvermeidlichen, totalen und unheilbaren Schiffbruch entgegensteuert: dem Tode, diesem endlichen Ziel der mühseligen Fahrt. Welch Abstand zwischen unserem Anfang und unserem Ende: jener im Wahn der Begier und dem Entzücken der Lust; dieses in der Zerstörung aller Organe und im Moderduft der Leichen. So geht unser Lebensweg stetig bergab: die selig träumende Kindheit, die fröhliche Jugend, das mühselige Mannesalter, das gebrechliche, oft jämmerliche Greisentum, die Marter der letzten Krankheit und endlich der Todeskampf. Viele leben in der Illusion, das eigentliche Leben müßte in der Zukunft kommen, sie leben allezeit in der Erwartung von etwas Wunderbarem, das kommen muß, oder in reuiger Sehnsucht nach der Vergangenheit. Wenn dann das Leben vorüber ist, so sehen sie mit Verwunderung, daß das, was sie so ungeachtet vorübergehen ließen, eben das Leben war. So tanzt der Mensch, von der Hoffnung genarrt, dem Tode entgegen. Ganz glücklich in der Gegenwart hat sich noch keiner gefühlt, er wäre denn betrunken gewesen.

Aber gibt es wirklich keine Lust in diesem Dasein? Halten sich Schmerz und Lust nicht wenigstens die Wage? Zunächst ist da zu sagen, daß wir die Schmerzen weit über, die Freuden weit unter der Erwartung finden. Wie wir die Gesundheit nicht fühlen, sondern nur die kleine Stelle, wo uns der Schuh drückt, so denken wir auch nicht an unsere gutgehenden Angelegenheiten, sondern an irgendeine unbedeutende Kleinigkeit, die uns verdrießt. So ergibt sich der wichtige Satz, die Lust ist nur negativ, das einzig Positive ist der Schmerz. Da das Leiden dem Leben wesentlich ist, da es nicht von außen auf uns einströmt, sondern wir die Quelle des Leides in uns tragen, so können alle Bestrebungen, das Leid zu verdrängen, nichts anderes bewirken, als daß es seine Gestalt verändert; ist es in einer Gestalt verdrängt, so kommt es in tausend Gestalten wieder als Geschlechtstrieb, Leidenschaft, Liebe, Eifersucht, Haß, Angst, Besorgnis, Krankheit, oder es kommt im traurigen, grauen Gewand des Überdrusses und der Langenweile. Wenn wir von einer beklemmenden Sorge befreit sind, so treten

sofort andere Sorgen, die vorher unter der Schwelle des Bewußtseins waren, hervor, und vergrößern sich sofort so, daß sie jener großen Sorge an Größe scheinbar gleichkommen. So ist der Gegenstand der Sorge verhältnismäßig gleichgültig. Wir können kein Unglück angeben, das groß genug wäre, jeden zum Selbstmord zu treiben, und kein Unglück, das so klein wäre, daß es nicht schon einen dazu getrieben hätte.

Das Glück kann also nie mehr sein als die Befreiung von einem Schmerz. Daher schätzen wir Güter, die wir haben, nie recht, sondern meinen, es müsse so sein. Erst wenn wir sie verloren haben, erkennen wir ihren Wert. Darum kann die Kunst, dieses Bild des Lebens, im Drama immer nur ein Ringen, Streben, Kämpfen um Glück, nie das Glück selbst darstellen. Hat der Held es erreicht, so fällt der Vorhang. Sonst müßte gezeigt werden, daß er jetzt am Ziele nicht besser daran ist als vorher. Weil echtes, bleibendes Glück nicht möglich ist, kann es kein Gegenstand der Kunst sein.

Nichtssagend und bedeutungsleer von außen gesehen, dumpf und besinnungslos von innen empfunden, fließt das Leben der meisten Menschen dahin. Es ist ein mattes Sehnen und Quälen, ein träumerisches Taumeln durch die vier Lebensalter hindurch zum Tode, unter Begleitung einer Reihe trivialer Gedanken. Jedesmal wenn ein Mensch gezeugt ist, ist die Spieluhr wieder aufgezogen, um ihr schon zahllose Male abgespieltes Leierstück abermals zu wiederholen, Satz für Satz, Takt für Takt. Übersieht man das Leben jedes einzelnen im ganzen, so ist es ein Trauerspiel, das von vergeblichem Streben, zertretenen Hoffnungen, unseligen Irrtümern handelt. Im einzelnen betrachtet, das Leben des Tages, die Unfälle der Stunde, das Wirken des Zufalles, ist es ein Lustspiel, lauter Komödienszenen.

Ergibt sich aus dieser allgemeinen Betrachtung a priori, daß das Leben voll Leid ist, so wird dies durch einen Blick auf das wirkliche Leben evident bewiesen. Grausen müßte uns ergreifen, wenn wir uns die Qualen und entsetzlichen Schmerzen vor Augen stellen wollten, denen unser Leben offen steht. Wenn man den Optimisten durch die Krankenhospitäler, Lazarette, Gefängnisse, Folterkammern, Sklavenställe, über Schlachtfelder und Gerichtsstätten führte, und dann durch alle finsteren Behausungen des Elends, wo es sich vor den Blicken kalter Neugier verkriecht, so würde er einsehen, daß

unsere Welt Dantes Hölle ist. Und immer ist der Mensch in dieser Hölle auf sich selbst angewiesen: Vergebens ruft der Gequälte seine Götter an:

Hast du die Schmerzen gelindert
Je des Beladenen?
Hast du die Tränen gestillet
Je des Geängsteten?

Wir gleichen den Lämmern, die auf der Wiese spielen, während der Metzger schon eines und das andere von ihnen mit den Augen auswählt; wir wissen nicht in unseren guten Tagen, welches Unheil eben jetzt das Schicksal uns bereitet.

Wir werden uns auch selbst zum Leiden, homo homini lupus. Von der ästhetischen Seite betrachtet, kann die Welt uns als ein Karikaturenkabinett erscheinen, von der intellektuellen als ein Narrenhaus, von der moralischen als eine Gaunerherberge; denn die Triebfeder unseres Handelns ist der Egoismus, und dieser Egoismus ist mit dem innersten Kern unseres Wesens identisch. Alles, was sich dem Egoismus entgegenstellt, erregt Unwillen, Zorn, Haß. Jeder ist sich alles in allem, er findet sich als den Inhaber aller Realität. Darum liegt zwischen Mensch und Mensch stets ein breiter Graben. Wir werden in der Ethik diese unmoralischen Triebfedern unseres Handelns beleuchten. Hier treten sie uns als Quelle des Leidens entgegen. Neben der Bosheit führt die Torheit im Leben die Herrschaft. Wir kennen schon die Mängel unseres Intellektes, wir haben in den Aphorismen zur Lebensweisheit von der Torheit geredet.

Aber von einer Quelle des Leidens hat Schopenhauer am tiefsten gesprochen, er hat ein dunkles Gebiet unseres Lebens hell erleuchtet in der Metaphysik der Geschlechtsliebe, dieses starken Triebes, der die Hälfte aller Kräfte und Gedanken des jüngeren Teiles der Menschheit in Anspruch nimmt, dieses Ziel fast jeden menschlichen Bestrebens, das sich nicht scheut, zwischen die Verhandlungen der Staatsmänner mit seinem Plunder störend einzutreten, die schlimmsten Händel anzettelt, Leben, Gesundheit, Reichtum und Glück zum Opfer nimmt, den Redlichen gewissenlos, den Treuen zum Verräter macht. Wozu der Lärm, wozu das Drängen, Toben, die Angst und Not? Der Endzweck aller Liebeshändel ist nicht, daß der Hans seine Grete erhält, sondern es handelt sich um nichts Geringeres als die Zusammensetzung der nächsten Generation,

es handelt sich also nicht um eine Sache des Individuums, sondern um ein Interesse der Gattung. In den sehnsüchtigen Blicken der Liebenden entzündet sich schon der Lebenswille des neuen Individuums. Dieser Zweck, eine künftige, harmonische Individualität ins Leben zu rufen, entspricht der Tiefe, mit welcher leidenschaftliche Liebe gefühlt wird, dem Ernst, mit welchem sie auftritt. Mögen auch die hohen und empfindsamen und verliebten Seelen gegen diesen Realismus protestieren: daß dieses Kind erzeugt werde, ist der wahre, den Teilnehmern unbewußte Zweck des Liebesromanes.

Bei dem uns beherrschenden Egoismus kann ein Individuum zu einem Opfer für die Gattung nur dadurch gebracht werden, daß die Gattung in ihm den Wahn erzeugt, vermöge dessen ihm etwas als ein Gut für ihn selbst erscheint, was nur ein Gut für die Gattung ist. Das schwindelnde Entzücken, das einen Mann beim Anblick eines Weibes von ihm angemessener Schönheit ergreift und die Vereinigung mit ihr ihm als das höchste Gut vorspiegelt, ist der Sinn der Gattung, ist ein Vorgang ganz analog der Sorgfalt, mit der ein Insekt eine bestimmte Blume sucht, um seine Eier nur dort zu legen, wo es für die Larven gut ist. Mit einem Wort, die Liebe ist der Instinkt der Gattung, den die Natur überall da einpflanzt, wo das Individuum unfähig ist, den Zweck zu begreifen, oder unwillig, ihn zu befolgen. Es ist ein Wahn, der dem Mann vorgaukelt, er werde in den Armen des geliebten Weibes ein überschwengliches Glück finden; darum wird nach dem Genuß jeder Verliebte eine wundersame Enttäuschung erfahren. Darum ist der Mann seiner Natur nach polygam, die eheliche Treue ist ihm künstlich; seine Untreue dient den Zwecken der Gattung. Das Weib dagegen dient der Gattung, wenn sie instinktmäßig und unbewußt sich den Ernährer und Beschützer zu erhalten sucht; die Treue ist ihr daher natürlich, ihr Ehebruch darum wegen dieser Naturwidrigkeit unverzeihlicher als der des Mannes. Ich übergehe hier die interessanten Ausführungen des Philosophen, aus denen sich ergibt, daß Mann und Weib instinktiv solche körperlichen und geistigen Eigenschaften lieben, die dem Kinde zugute kommen. Er bemerkt jedoch ausdrücklich, daß es sich hier allein um jene instinktive Anziehung, die Verliebtheit, handelt, nicht um Gründe, die zu einer Ehe führen, sondern allein um die leidenschaftliche Liebe. Die Formel wird un-

anfechtbar sein, daß, da Geschlechtlichkeit Einseitigkeit ist, die Liebe die Aufhebung dieser Einseitigkeit erzielen muß, daß dem Grade seiner Mannheit ihre Weiblichkeit entspreche. Während die Liebenden pathetisch von der Harmonie der Seelen reden, ist vielmehr diese Harmonie der Kern der Sache. So haben kleine Männer einen Hang zu großen Weibern, blonde lieben die schwarzen usw. Wenn ein Mann in einem noch so häßlichen Weibe das Korrektiv gerade seiner, vielleicht abnormen Eigenschaften erkennt, so pflegt seine Verliebtheit einen hohen Grad zu erreichen. Wir versagen uns hier das reizvolle Detail, weil wir die Geschlechtsliebe hier nur als Quelle des Leidens betrachten.

Zum unendlichen Schmerz vertieft sich die unbefriedigte Liebe, unendlich, weil hier nicht das Individuum aufstöhnt, sondern weil der Geist der Gattung, die unendlicher Wünsche und unendlicher Schmerzen fähig ist, hier in der Brust eines Sterblichen eingekerkert ist. So ist denn der Verlust der Geliebten für einen leidenschaftlich Liebenden ein Schmerz, der jeden anderen übersteigt, weil er ein transzendenter Akt ist. Daher ist Eifersucht so qualvoll und grimmig. Darum schämt sich kein Held der Liebesklagen, da nicht er, sondern die Gattung in ihm winselt. Darum schlägt die Liebe alle Hindernisse aus dem Felde, und wir stehen fast immer auf seiten der kämpfenden Liebe, weil wir es fühlen, daß die Zwecke der Gattung allem vorangehen.

Hat aber die Liebe ihr Ziel erreicht, so muß der vorgespiegelte Wahn verschwinden. Das Individuum, vom Geist der Gattung verlassen, sieht mit Verwunderung, daß nach so hohem, heroischem und unendlichem Streben für seinen Genuß nichts anderes abgefallen ist, er findet sich wider Erwarten nicht glücklicher als zuvor. Daher wird in der Regel ein beglückter Theseus seine Ariadne verlassen. Wäre Petrarkas Leidenschaft befriedigt, so wäre von da an sein Gesang verstummt, wie der des Vogels, sobald die Eier gelegt sind. Aus diesem Grunde werden Liebesheiraten oft unglücklich. Wer aus Liebe heiratet, hat unter Schmerzen zu leben, sagt das spanische Sprichwort.

Wenn wir nun in das Gewühl des Lebens schauen, so sehen wir alle mit der Not und Plage desselben beschäftigt, alle Kräfte anstrengend, die endlosen Bedürfnisse zu befriedigen

und das vielgestaltige Leiden abzuwehren. Dazwischen aber, mitten im Getümmel sehen wir die Blicke zweier Liebenden sich sehnsüchtig begegnen. Jedoch warum so heimlich, vorsichtig und verstohlen? Weil die Liebenden die Verräter sind, welche heimlich danach trachten, die Not zu verewigen, die sonst ein baldiges Ende erreichen würde. Das menschliche Geschlecht fortsetzen, heißt Elend und Tod fortsetzen. Dies ist der tiefste Grund des Schamgefühles. Lust ist die Sünde, ihre Folge der Tod. So spricht es tiefsinnig die Geschichte vom Apfel der Eva und vom Granatkern der Proserpina aus. Der Apfel der Eva ist die verbotene Frucht vom Baum der Erkenntnis.

Aber gibt es denn keinen Fortschritt der Menschheit? Wenn dies alles von der Gegenwart gilt, gibt es denn keine Entwickelung, keine Verwirklichung eines Humanitätsideals? Schopenhauer steht der Entwickelungslehre in diesem Sinne direkt ablehnend gegenüber. Solche Konstruktionen einer Entwickelung, vom platten Optimismus geleitet, laufen zuletzt immer auf einen behaglichen, fetten, nahrhaften Staat mit wohlgeregelter Konstitution, guter Justiz und Polizei, Technik und Industrie und höchstens auf intellektuelle Vervollkommnung hinaus, während das Moralische unverändert bleibt. Die wahre Geschichtsphilosophie besteht darin, daß man erkennt, wie man bei allen diesen endlosen Veränderungen doch immer dasselbe gleiche und unwandelbare Wesen vor sich hat, nämlich überall dieselbe Menschheit mit den beharrenden Grundeigenschaften des menschlichen Herzens, vielen schlechten, wenigen guten.

Fünfter Vortrag.

Die Grundprobleme der Ethik.

Das erste Grundproblem der Ethik ist das Problem der moralischen Freiheit. Physisch frei sind wir, wenn wir tun können, was wir wollen. Unser Problem aber lautet: Kannst du wollen, was du willst. Der Ernst der Frage ist einleuchtend. Und doch glaubt Schopenhauer, daß nur wenige diesen Ernst voll erfassen. Der gewöhnliche Mensch antwortet auf die Frage, wovon hängt dein Tun ab: von meinem Willen. Und wovon hängt dein Wille ab? von mir, ich tue, was ich will, und will,

was ich will. „Ich kann jetzt spazieren gehen oder in den Klub, ich kann auch auf den Turm steigen oder ins Theater gehen oder in die weite Welt laufen. Das alles tue ich aber nicht, sondern gehe freiwillig zu meiner Frau.“ Ich trete zu ihm und rede mit ihm über die Freiheit, indem ich ihm die Möglichkeit zu allen jenen Handlungen abstreite. Um seine Freiheit zu beweisen, wird er nun vielleicht gerade eine jener Handlungen ausführen. Was beweist das? Es beweist nur, daß der Wunsch, mich zu widerlegen, als augenblicklich stärkstes Motiv auf seinen Willen wirkte, und das ergab mit Notwendigkeit seine Handlung. Du kannst tun, was du willst; aber du kannst in jedem gegebenen Augenblicke nur ein Bestimmtes wollen und schlechterdings nichts anderes als dies eine. Wünschen und überlegen kann ich Entgegengesetztes; aber wollen nur eins, und welches dies war, offenbart auch dem Selbstbewußtsein erst die Tat. Alles ist notwendig, was aus einem gegebenen zureichenden Grunde folgt. Wir kennen als zureichenden Grund bereits den logischen, den mathematischen und den physischen Grund, der uns sagt: überall, wo eine Ursache ist, tritt die Wirkung ein. Als solche Ursachen fanden wir die Ursache im engsten Sinne, welche die Veränderungen aller unorganischen Körper bewirkt, den Reiz und das Motiv, d. h. die Ursachen unseres Handelns, die durch das Erkennen hindurchgehen. Der Mensch kann nun mittels seines Denkvermögens die Motive, deren Einfluß auf seinen Willen er spürt, abwechselnd und wiederholt seinem Willen vorlegen, d. h. er kann überlegen und hat eine weit größere Wahl als das Tier, er ist somit frei von dem Zwange des unmittelbar anschaulich Gegenwärtigen, er kann Gedanken zu Motiven haben. Das hebt aber die Notwendigkeit seines Handelns nicht auf. Er kann in einen Konflikt der Motive geraten, deren Kampfplatz das ganze Gemüt und Bewußtsein des Menschen ist. Er läßt die Motive wiederholt ihre Kraft an seinem Willen erproben, bis zuletzt das unbedingt stärkste Motiv mit Notwendigkeit siegt. Der Willensakt wird durch das Motiv mit Notwendigkeit hervorgerufen. Im anderen Falle wäre jede menschliche Handlung ein unerklärliches Wunder — eine Wirkung ohne Ursache, eine Durchbrechung des Kausalitätsgesetzes. Ich kann, wenn ich will, alles, was ich habe, den Armen geben; wenn ich will; aber ich will nicht, weil die entgegenstehenden Motive viel zu viel Gewalt über mich haben. Hingegen, wenn

ich einen anderen Charakter hätte, wenn ich ein Heiliger wäre, dann würde ich es wohl wollen können, oder vielmehr, es wollen müssen. Die Frage: Kannst du wollen, was du willst? heißt im tiefsten Sinne: Kannst du ein anderer sein, als du bist? Aus unserem Sein folgt beim Eintritt bestimmter Motive unser Handeln mit derselben Notwendigkeit wie das Rollen der Kugel nach dem Stoß.

Keine Ursache bringt ihre Wirkung aus nichts hervor, vielmehr muß etwas vorhanden sein, worauf sie wirkt. Jede Wirkung entspringt aus zwei Faktoren: aus der ursprünglichen Kraft, auf die gewirkt wird, und aus der bestimmenden Ursache. Als bestimmende Ursache unseres Handelns erkannten wir das Motiv. Aber wie die Schwerkraft nur unter bestimmten Bedingungen sich äußern kann, so kann das Motiv nur wirken, wenn in einer vorhandenen Kraft die Bedingung seiner Wirkung gegeben ist. Diese ist aber die spezielle Beschaffenheit des Willens, der Charakter. Aus Charakter und Motiv resultiert die Handlung mit Notwendigkeit.

Der Charakter des Menschen ist in jedem ein anderer, er ist individuell. Daher ist die Wirkung desselben Motives auf verschiedene Menschen eine ganz verschiedene. Der Charakter ist empirisch, d. h. durch Erfahrung lernt man ihn an sich und anderen kennen. Man wird daher bei sich und anderen enttäuscht, wenn man entdeckt, daß man diese oder jene schöne Eigenschaft nicht in dem Grade besitzt, als man gütigst voraussetzte. Daher bleibt uns unser eigener Entschluß lange ein Geheimnis; nur nach bestandener Probe sind wir unserer und anderer erst gewiß. Kennen wir unseren empirischen Charakter genau, so spielen wir unsere Rolle jetzt kunstmäßig und methodisch, mit Festigkeit und Anstand, ohne aus dem Charakter zu fallen, was stets beweist, daß einer über sich selbst sich im Irrtum befand.

Der Charakter ist konstant, er bleibt derselbe das ganze Leben hindurch; der Mensch ändert sich nie. Die Unveränderlichkeit des Charakters setzen wir in unserem Verhältnis zu anderen unwillkürlich voraus. Wen wir einmal unredlich erfunden haben, dem trauen wir nie wieder. Hat unser Zutrauen uns getäuscht, so sagen wir nicht: er hat sich geändert, sondern: wir haben uns in ihm geirrt. Die verlorene Ehre kann nicht wiederhergestellt werden. Wir selbst rechnen uns zwar Torheiten der Jugend im Alter nicht mehr an; aber Schlechtigkeiten des Knaben belasten noch das Gewissen des Greises. Der

Charakter ist unveränderlich. Ein Mensch wird selbst bei Verabscheuung seiner moralischen Gebrechen sich eigentlich nicht bessern, er wird sich bei gegebener Gelegenheit auf denselben Wegen finden wie zuvor.

Nicht den Charakter ändern wir, sondern unsere Erkenntnis. Wir können erkennen, daß wir auf dem eingeschlagenen Wege nicht zum Ziele kommen. In der Erkenntnis liegt die Sphäre aller Veredelung und aller Erziehung. Die Ausbildung der Vernunft gibt dem Menschen Motive, für welche ohne sie der Mensch verschlossen bliebe. Aber der Charakter bleibt derselbe, er ist angeboren, er ist in seinen Grundzügen sogar erblich. Tugenden und Laster sind hiernach angeboren. Wie sollte der Charakter der Antonine, des Hadrian und Titus einerseits und der des Kaligula, Nero, Domitian andrerseits von außen angeflogen, das Werk zufälliger Umstände oder bloßer Erkenntnis sein? Im angeborenen Charakter, diesem eigentlichen Kern des Menschen, liegt der Keim aller Tugenden und Laster. Jede Handlung eines Menschen ist das Resultat seines Charakters und des eingetretenen Motives. Alles, was geschieht, vom Größten bis zum Kleinsten, geschieht notwendig. Durch das, was wir tun, erfahren wir, was wir sind.

Hab ich des Menschen Kern erst untersucht,
So weiß ich auch sein Wollen und sein Handeln.

Schopenhauer kennt die Einwände gegen diese ernste Lehre sehr wohl, er gibt zu, daß sie dem Schwachen und Unwissenden anstößig sein wird. Aber tatsächlich führt uns die Anerkennung der Notwendigkeit unseres Handelns zur wahren moralischen Freiheit.

Wir haben bisher von dem Gefühl der Verantwortlichkeit abgesehen, jener unerschütterlichen Gewißheit, daß wir die Täter unserer Taten sind. Niemand wird sich je mit der Notwendigkeit seiner Taten entschuldigen. Wir erkennen damit an, wir hätten wohl anders handeln können, wenn wir nur andere gewesen wären. Uns war bei unserem Charakter eine andere Tat nicht möglich. Unser Charakter war schuld, und für unseren Charakter fühlen wir uns verantwortlich. Die Tat und das Motiv kommt nur als Zeugnis für den Charakter in Frage. Den Charakter trifft der Vorwurf. Wo die Schuld liegt, muß die Verantwortlichkeit liegen, Verantwortlichkeit setzt Freiheit voraus. Die moralische Freiheit liegt also nicht in unserem Handeln sondern in unserem Sein, in unserem Charakter.

Wir stehen damit vor einer schwierigen Frage: wie die strenge Notwendigkeit unserer Handlungen doch zusammen besteht mit derjenigen Freiheit, von welcher das Gefühl der Verantwortlichkeit Zeugnis ablegt und vermöge welcher wir die Täter unserer Taten sind. Schon Kant hat, und darin sieht Schopenhauer Kants größtes Verdienst, empirische Notwendigkeit und transzendentale Freiheit miteinander vereinigt: als Ding der Erscheinung sind wir unfrei, als Ding an sich, als intelligibler Charakter frei. Oder wie Schopenhauer diese tiefe metaphysische Wahrheit umschreibt: das Werk unserer Freiheit sehen wir nicht mehr in unseren einzelnen Handlungen, sondern in unserem Sein, welches gedacht werden muß als unsere freie Tat, die bloß für das an Raum, Zeit und Kausalität geknüpfte Erkenntnisvermögen in einer Vielheit und Verschiedenheit von Handlungen erscheint. Damit ist die Freiheit nicht aufgehoben, sondern hinausgerückt aus dem Gebiete der einzelnen Handlungen in eine höhere Region, sie ist transzendental: der Mensch tut notwendig, was er will, weil er schon ist, was er will. Aus dem, was er ist, folgt notwendig alles, was er tut.

In der ungekrönten Preisschrift über die Grundlage der Moral behandelt der Philosoph das zweite Grundproblem der Ethik. Moral predigen ist leicht; Moral begründen schwer. Was ist der letzte Grund unseres moralischen Wohlverhaltens? Schon die Fragestellung wird von vielen als eine Unterwühlung der Moral angesehen, von allen denen, die das allem Interesse entfremdete, rein theoretische Forschen von einem frevelhaften Angriff auf heilige Herzensüberzeugungen nicht unterscheiden können. Dem Volke wird die Moral durch die Theologie als der ausgesprochene Wille Gottes begründet. Diese Begründung genügt dem Philosophen nicht. Denn einmal ist der Wille Gottes nicht auf eine, keinem Zweifel Raum gestattende, sozusagen offizielle Weise verkündet. Man sucht vielmehr das göttliche Gesetz durch einen Appell an unsere moralischen Einsichten zu beglaubigen. Ferner ist ein durch Furcht vor Strafe und Hoffnung auf Belohnung hervorgebrachtes moralisches Handeln ein solches mehr dem Scheine als der Wirklichkeit nach. Man hat nun andere Stützen der Ethik gesucht. Man hat das Fundament in der Menschennatur finden wollen. Da aber der Mensch nur Glückseligkeit will, so suchte man Tugend und Glückseligkeit als identisch oder diese als Folge jener dar-

zustellen, was auf Sophistereien hinauskommt. Ernster Kritik scheint dem Philosophen nur Kants Ethik würdig. Ich übergehe diese Kritik, durch die Kants Begründung der Ethik, seit sechzig Jahren für ein festes Fundament derselben gehalten, vor unseren Augen in den tiefen Abgrund der philosophischen Irrtümer versinkt. Wir suchen einen moralischen Antrieb, der nicht nur in den Hörsälen paradiert, sondern auch im Leben sich als wirksam erweist. Aber ergibt sich nicht aus den verfehlten Versuchen von Jahrtausenden, daß es gar keine natürliche, von menschlicher Satzung unabhängige Moral gebe; daß die Moral nur ein Mittel sei, erfunden, um den Egoismus zu zügeln, daß die Moral ohne die positiven Religionen dahinfallen würde, weil sie keine natürliche, keine innere Beglaubigung hat? Man muß dieser ethischen Skepsis zunächst einräumen, daß keineswegs alle gerechten und legalen Handlungen moralischen Ursprunges sind. Die überall zur Schau getragene Rechtlichkeit beruht großenteils auf der gesetzlichen Ordnung und auf der erkannten Notwendigkeit des guten Namens oder der bürgerlichen Ehre, die ein einziger Fehltritt für immer vernichtet, da die öffentliche Meinung von dem berechtigten Grundsatz ausgeht, daß der Charakter sich nicht ändert.

Man berufe sich dieser skeptischen Anschauung gegenüber, die sich in Hamlets Wort zusammenfassen läßt: Nach dem Laufe dieser Welt heißt ehrlich sein: ein aus Zehntausend Auserwählter sein; man berufe sich dem gegenüber nicht auf das Gewissen. Die Verletzung äußerlicher, willkürlicher, abgeschmackter Satzungen quält manchen mit inneren Vorwürfen. Manches Gewissen ist zusammengesetzt aus einem Fünftel Menschenfurcht, einem Fünftel Aberglaube, einem Fünftel Vorurteil, einem Fünftel Eitelkeit und einem Fünftel Gewohnheit. Religiöse Leute jedes Glaubens verstehen unter Gewissen oft nichts anderes als die Vorschriften ihrer Religion.

Wir haben nun zu untersuchen, ob es erfahrungsgemäß Handlungen gibt, denen wir echten moralischen Wert zuerkennen müssen. Dieser Weg der Untersuchung ist bescheiden. Wem er als keine Konstruktion a priori, als keine absolute Gesetzgebung enthaltend nicht vornehm, kathedralisch genug scheint, der kehre zurück zu den kategorischen Imperativen, zur Menschenwürde, zu den hohlen Redensarten, den Seifenblasen der Schulen, von denen außerhalb der Hörsäle kein Mensch etwas

weiß. Die Grundtriebfeder im Menschen ist der Egoismus. Der Mensch will unbedingt sein Dasein erhalten, will Wohlsein und Genuß. Was diesem Streben entgegensteht, erregt Unwillen, Zorn, Haß. Jeder macht in grenzenlosem, kolossalem Egoismus sich zum Mittelpunkte der Welt. Die einzige Welt, die jeder wirklich kennt, trägt er in sich. Er ist der Mikrokosmos. Der Philosoph hält nun eine schreckliche Heerschau ab über die aus dem Egoismus sich ergebenden antimoralischen Triebfedern, indem er uns, wie er gesteht, zuerst in die Hölle führt, Dante vergleichbar, im Gegensatz zu Goethes Theaterdirektor, der uns vom Himmel durch die Welt zur Hölle wandeln läßt. Wir nennen hier nur als aus dem Egoismus sich ergebend: Gier, Völlerei, Wollust, Eigennutz, Geiz, Habsucht, Ungerechtigkeit, Hartherzigkeit, Stolz, Hoffart usw., aus der Gehässigkeit aber: Mißgunst, Neid, Übelwollen, Bosheit, Schadenfreude, spähende Neugier, Verleumdung, Insolenz, Haß, Zorn, Verrat, Tücke, Rachsucht, Grausamkeit usw.

Wo ist nun eine Triebfeder, die den Menschen zu Handlungen bewegen kann, die allen jenen tief in seiner Natur wurzelnden Neigungen entgegengesetzt sind? Man hat die Götter zu Hilfe gerufen. Aber Furcht vor Strafe und Hoffnung auf Lohn im Jenseits kann nur Handlungen hervorbringen, die im Egoismus wurzeln. Mögen übrigens diese Antriebe der Religion für das Volk ausreichen, wir suchen in der Philosophie hier wie überall die wahren, aus der Natur des Menschen sich ergebenden Aufschlüsse.

Gibt es in der Erfahrung überhaupt Handlungen freiwilliger Gerechtigkeit und uneigennütziger Menschenliebe? Können nicht viele Handlungen, die wir für edel halten, aus dem Egoismus stammen? Schopenhauer schiebt die Antwort uns ins Gewissen. Man kann sie ableugnen; dann wäre die Moral eine Wissenschaft ohne reales Objekt. So viel steht aber fest, daß uns ein egoistisches Motiv einer Handlung ihren sittlichen Wert aufhebt. Die Abwesenheit aller egoistischen Motive ist also das Kriterium einer Handlung von moralischem Wert. Was aber kann es sein, was den Menschen zu solchen Handlungen bewegt? Die egoistische Triebfeder ist augenscheinlich aufgehoben, wenn eine Handlung ganz allein das Wohl und Wehe eines anderen im Auge hat und durchaus nichts bezweckt, als daß jener andere unverletzt bleibe oder

Hilfe und Erleichterung erhalte. Das Wohl und Wehe des anderen muß unmittelbar mein Motiv sein, so wie bei allen anderen Handlungen das meine es war. Wie ist das möglich? Nur dadurch, daß ich bei seinem Wehe unmittelbar selbst leide, sein Wehe fühle, wie sonst nur das meine. Dies erfordert, daß ich irgendwie mit ihm identifiziert sei, daß jener Unterschied, auf dem mein Egoismus beruhte, aufgehoben ist. Wir haben es zu tun mit dem alltäglichen Phänomen des Mitleides. Dieses Mitleid ganz allein ist die Wurzel der freien Gerechtigkeit und aller echten Menschenliebe. Nur sofern eine Handlung aus ihm entspringt, hat sie moralischen Wert. Man wende nicht ein, das Mitleid entstehe, indem wir uns durch Phantasie an die Stelle des Leidenden setzten und seine Schmerzen an unserer Person zu leiden wähnten. Es bleibt uns im Mitleid jeden Augenblick klar und gegenwärtig, daß der andere der Leidende ist und nicht wir. Das Mitleid läßt sich eben nicht auf psychologischem Wege erklären, sondern nur metaphysisch, es ist das ethische Urphänomen, es ist eine unleugbare Tatsache unseres Bewußtseins, beruht nicht auf Voraussetzungen, Begriffen, Religionen, nicht auf Erziehung und Bildung, sondern ist ursprünglich und unmittelbar; daher wird an dasselbe als jedem Menschen eigen zuversichtlich appelliert. Aus dem Mitleid entsprießen zwei Kardinaltugenden: Gerechtigkeit und Menschenliebe. Dem wahren Mitleid ist es unmöglich, den anderen zu verletzen oder ihm unrecht zu tun; so ist es Quelle der Gerechtigkeit. Es gibt eine Gerechtigkeit, die aus Egoismus entspringt, sofern man das Unrecht unterläßt, weil man schädliche Folgen fürchtet, sei es zeitliche Strafe, Verlust des guten Namens oder Vergeltung im Jenseits. Aber jene andere, moralische Gerechtigkeit antizipiert den Schmerz, den der andere erleiden würde, sie entspringt also aus Mitleid. Höher als die Gerechtigkeit preist der Philosoph die Menschenliebe, die caritas, die ἀγάπη, die das Christentum predigt, von der Paulus seinen Lobgesang singt als dem, das allem unseren Reden, Dichten, Glauben und Handeln erst einen Wert gibt. Diese Liebe setzt voraus, daß ich die Schranke zwischen Ich und Nicht Ich aufhebe, daß ich den anderen nicht mehr, wie ihn die empirische Anschauung gibt, als ein mir Fremdes, Gleichgültiges, von mir Verschiedenes ansehe. Dieser Vorgang und seine Gründe können auf dem Wege der Erfahrung und

Psychologie nicht ermittelt werden, die Vernunft kann sich von ihm keine unmittelbare Rechenschaft geben. Und doch tritt er täglich ein, im großen und kleinen. Aus der Gerechtigkeit und Menschenliebe fließen sämtliche Tugenden. Gerechtigkeit ist der ganze ethische Gehalt des Alten Testaments, Menschenliebe der des Neuen. Das Mitleid, von dem unser Philosoph noch viel zu sagen hat, bewährt sich, nur das sei noch hervorgehoben, dadurch, daß es auch die Tiere in seinen Schutz nimmt. Mitleid mit Tieren hängt mit der Güte des Charakters so genau zusammen, daß, wer gegen Tiere grausam ist, sicher kein guter Mensch sein kann.

Schopenhauer glaubt hier der indischen Religion vor der christlichen einen Vorrang einräumen zu sollen, wobei er die tiefsinnige Ausführung des Apostels Paulus über das Seufzen der Kreatur hier allerdings ignoriert.

Vermag nun die Ethik, indem sie die moralischen Triebfedern aufdeckt, auch sie in Tätigkeit zu versetzen, kann sie den Hartherzigen in einen Mitleidigen und Gerechten verwandeln? Wir kennen die Antwort des Philosophen. Aller gangbaren Kinderschulmoral ins Gesicht schlagend, antwortet er: Der Charakter ist angeboren und unvertilgbar.

Man kann das Handeln umgestalten durch Veränderung und Berichtigung der Motive, nicht aber das Wollen. Den Egoismus kann man keinem ausreden.

Du bist am Ende — was du bist.
Setz dir Perücken auf von Millionen Locken,
Setz deinen Fuß auf ellenhohe Socken:
Du bleibst doch immer, was du bist.

Wir lieben oder hassen an anderen, was sie sind; was wir sind, erregt unsere Zufriedenheit oder Unzufriedenheit; über unser Sein richtet unser Gewissen, dieses immer mehr sich füllende Protokoll unserer Taten, aus denen mehr und mehr das Bild unseres Charakters uns hervorleuchtet. Wie sollte also unsere Schuld nicht in unserem Sein liegen, in ihm unsere Verantwortlichkeit, in ihm unsere Freiheit. Um aber dies zu begreifen, bedürfen wir einer metaphysischen Auslegung.

Bejahung und Verneinung.

Selbsterkenntnis des Willens war bisher das Thema der ganzen Schopenhauerschen Philosophie. Mit zunehmender Deut-

lichkeit haben wir uns als Wille erkannt. Die Reihe unserer Handlungen ließ uns unseren Charakter deutlich erkennen. Als das Wesentliche in uns erkannten wir dann den Willen zum Leben. Als Lebenswille sind wir von der Unzerstörbarkeit unseres Wesens an sich überzeugt. In dem unzerstörbaren Glauben an die Unsterblichkeit spricht sich dies Bewußtsein aus. Die Wahrheit ist, daß das Individuum stirbt. Der Tod ist die große Zurechtweisung, welche der Wille zum Leben, der sich in der Individualität ausprägende Egoismus, erhält; er ist die schmerzliche Lösung des Knotens, den die Zeugung mit Lust geschürzt hatte. Als Individuen sind wir etwas, das nicht sein sollte. Darum hören wir auf zu sein. Aber indem die Individualität aufhört, wird der Wille, der Kern unseres Wesens frei. So ist das Sterben der Augenblick jener Befreiung von der Einseitigkeit einer Individualität, die als eine Verirrung unseres Willens anzusehen ist. Die wahre ursprüngliche Freiheit tritt wieder ein und spiegelt sich als jener eigentümliche Friede auf dem Gesicht der Toten wider. Todesangst beruht auf dem Irrtum, daß unsere Existenz auf die des jetzt sterbenden Wesens beschränkt sei. Dieser Wahn gehört zu dem schweren Traum, dem wir als Wille zum Leben verfallen sind. Man könnte zu dem Sterbenden sagen: Du hörst auf etwas zu sein, was du besser getan hättest, nie zu werden. Der Wille wirft im Tode die Individualität ab und tritt, durch den Todesschlaf erfrischt und mit einem neuen Intellekt ausgestattet, als ein neues Wesen wieder auf. Wir werden also ohne alle Erinnerungen in dieser Welt wieder erscheinen als andere oder in anderen Individualitäten.

Wir geraten damit in eine Art Seelenwanderung, nur daß nicht die Psyche, das erkennende Wesen, wieder ersteht, sondern der Wille, dem eine unendliche Zahl eben solcher Existenzen mit ihrem Ich zu Gebote steht. In jeder Zeugung schafft sich der Wille einen neuen Intellekt, weil er sich ja in diesem Brennpunkt der Bejahung aufs intensivste bejaht. So eilt der Wille von Generation zu Generation zu immer neuer Ausbreitung seines Wesens in einem anderen Intellekt. Diese steten Wiedergeburten sind dann die Sukzession der Lebensträume eines an sich unzerstörbaren Willens, bis er, durch so viele und verschiedenartige Erkenntnis belehrt, gebessert sich selbst aufhöbe. In der christlichen Lehre von der Erbsünde schimmert diese Wahrheit hin-

durch. Von hier aus fällt noch einmal ein bedeutsames Licht auf die Metaphysik der Geschlechtsliebe.

Damit haben wir den Gipfel der Selbstbesinnung erstiegen, die vollkommen adäquate Kenntnis unseres eigenen Wesens ist uns aufgegangen. Wir stehen nun vor der Entscheidung, ob wir das, was wir bisher blind und uns selbst nicht kennend waren, mit Bewußtsein wollen, d. h. ob wir den Willen zum Leben bejahen; oder ob diese Erkenntnis ein Quietiv wird, welches alles Wollen aufhebt, beschwichtigt, ob wir den Willen zum Leben verneinen.

Das aus der Bejahung fließende Leiden dieses Lebens ist uns schon bekannt. Hier tritt es uns als Schuld entgegen. Könnte man allen Jammer der Welt in eine Wagschale legen und alle Schuld der Welt in die andere, so wird gewiß die Zunge einstehen. Der sich bejahende Wille ist vom Schleier der Maja verhüllt, er sieht das Übel, er sieht das Böse in der Welt; aber weit davon entfernt zu erkennen, daß beide nur verschiedene Seiten der Erscheinung des einen Willens sind, meint er dem Leiden des eigenen Individuums zu entgehen durch Übel, das er dem anderen Individuum zufügt, und merkt nicht, daß er durch eben diesen Akt seines Willens alle die Schmerzen und Qualen, vor denen er schaudert, ergreift und fest an sich drückt. Die unbegrenzte Welt, voll Leiden überall, in unendlicher Vergangenheit, in unendlicher Zukunft ist ihm fremd; seine verschwindende Person, seine ausdehnungslose Gegenwart hat allein Wirklichkeit für ihn. Dem wahren Wesen der Dinge nach hat jeder alle Leiden der Welt als die seinigen zu betrachten. Wer jenen Irrtum durchschaut, jenes principium individuationis, für den ist ein glückliches Leben in der Zeit, vom Zufall geschenkt, doch nur der Traum eines Bettlers, in welchem er ein König ist, aus dem er erwachen muß, um zu erfahren, daß ihn nur eine flüchtige Täuschung von dem Leiden seines Lebens getrennt hatte. Er sieht auch ein, daß die Verschiedenheit zwischen dem Grausamen und seinem Opfer nur ein Phänomen ist. Der Quäler und der Gequälte sind als Ding an sich eins. Jener irrt, indem er sich der Qual, dieser, indem er sich der Schuld nicht teilhaftig glaubt. Gingen ihnen beiden die Augen auf, so würde der Grausame erkennen, daß er in allem lebt, was auf der weiten Welt Qual erleidet und vergeblich nachsinnt, warum es zu so großem Leide ins Dasein

gerufen ward, und der Gequälte würde einsehen, daß alles Böse, das auf der Welt verübt wird, aus jenem Willen fließt, der auch sein Wesen ausmacht, auch in ihm erscheint.

Mag der Böse von jenem Schleier noch so umhüllt sein; bisweilen regt sich in seinem Innern die geheime Ahnung, daß es sich an sich doch anders verhält, als er, gebannt in die Erscheinungswelt, annimmt. Dann fühlt er jene dunkle, trostlose Qual, die man Gewissensangst nennt. Und wenn ihm nun seine Taten den eigenen Charakter völlig enthüllt haben, dann erschrickt er bei diesem Bilde, gleichviel ob es mit großen Zügen gewirkt ist, daß die Welt seinen Abscheu teilt, oder mit so kleinen, daß er allein es sieht.

Wenn aber vor den Augen eines Menschen jener Schleier der Maja so gelüftet ist, daß er nicht mehr den Unterschied zwischen seiner Person und der fremden macht, wenn ein solcher Mensch in allen Wesen sich, sein innerstes und wahrstes Selbst erkennt, dann muß er auch die endlosen Leiden alles Lebenden als die seinen betrachten und so den Schmerz der ganzen Welt sich zueignen. Es ist nicht mehr das wechselnde Wohl und Wehe seiner Person, was er im Auge hat, wie es der Egoist tat, sondern alles liegt ihm gleich nahe. Er erkennt das Ganze und findet es in einem steten Vergehen, innerem Widerstreit und beständigem Leiden, er sieht, wohin er auch blickt, die leidende Menschheit und Tierheit, eine hinschwindende Welt. Wie sollte er nun bei dieser Welterkenntnis eben dieses Leben durch stete Willensakte bejahen und eben dadurch sich ihm immer fester verknüpfen? Diese Erkenntnis wird ihm nicht mehr zu einem Motiv, sondern zum Quietiv alles und jedes Wollens werden. Der Wille wendet sich nun mehr vom Leben ab: ihm schaudert jetzt vor dessen Genüssen, in denen er die Bejahung desselben erkennt. Er gelangt zum Zustande der völligen Willenslosigkeit. Er geht über von der Tugend zur Askese. Freiwillige, vollkommene Keuschheit ist die erste Stufe der Askese. Sie zeigt sich in freiwilliger und absichtlicher Armut. Der Heilige erträgt Schmach und Leid mit unerschöpflicher Geduld, vergilt das Böse ohne Ostentation mit Gutem und läßt das Feuer des Zornes und der Begierde nicht wieder in sich anfachen. Er greift zum Fasten, zur Kasteiung, um den Willen mehr und mehr zu brechen und zu töten. Der Tod ist als ersehnte Erlösung hochwillkommen und wird freudig empfangen.

Die **Heiligen** und Asketen haben bei gleicher innerer Gesinnung eine sehr verschiedene Sprache geführt. Ein Heiliger kann voll des absurdesten Aberglaubens sein, er kann auch ein Philosoph sein, beides gilt gleich. Sein Tun allein bekundet ihn als Heiligen; denn es geht in moralischer Hinsicht nicht aus der abstrakten, sondern aus der unmittelbar intuitiv aufgefaßten Erkenntnis der Welt hervor. Es ist daher ebensowenig nötig, daß der Heilige ein Philosoph, als daß der Philosoph ein Heiliger sei, so wenig es nötig ist, daß ein Bildhauer selbst ein schöner Mensch ist.

Schopenhauers Übereinstimmung mit dem Christentum in seinem Heiligkeitsideal ist augenscheinlich und von ihm stark unterstrichen. Noch tiefer entfaltet findet er diese Verneinung des Willens zum Leben in den Werken der alten Sanskritliteratur. Er findet aber aus der tiefen Sehnsucht seines starken Lebensdranges nach Ruhe selbst die schönsten Worte, um den Heiligen als den wahren Menschen zu schildern, wenn er von seiner tiefen Ruhe, seinem unerschütterlichen Frieden und seiner innigen Heiterkeit redet. Der Heilige ist nur noch ein ungetrübter Spiegel der Welt; alle tausend Fäden des Wollens, welche uns an die Welt binden und hin- und herzerren, hat er abgeschnitten. Er blickt nun ruhig und lächelnd zurück auf die Gaukelbilder der Welt, die einst auch sein Gemüt bewegten. Das Leben des Heiligen ist nicht kampflos. Seine Heiterkeit ist nur die Blüte, welche hervorgeht aus der steten Überwindung des Willens, sie ist der Erfolg jener Askese, unter der Schopenhauer die vorsätzliche Brechung des Willens durch Versagung des Angenehmen und Aufsuchung des Unangenehmen versteht, die selbstgewählte büßende Lebensart zur anhaltenden Ertötung des Willens. Diese Verneinung erwächst gewöhnlich aus eigenem Leiden. Dann sehen wir den Menschen, der am Rande der Verzweiflung war, plötzlich in sich gehen, sein ganzes Wesen ändern, sich über sich selbst und alles Leiden erheben und gereinigt und geheiligt in Erhabenheit willig allem entsagen, was er früher mit Heftigkeit wollte, und freudig sterben. Es ist der aus der läuternden Flamme des Leidens plötzlich hervortretende Silberblick der Verneinung des Willens zum Leben, der Erlösung. Es ist dies der Weg, den Goethe seinen Faust gehen läßt. Nicht aus jedem Leiden erwächst diese Verneinung. Aber uns stehen jene ehrwürdigen Gestalten

vor der Seele, die ihr eigenes Leiden nur als einen Fall des Ganzen betrachten, die ethisch genial sind. Wahre Erlösung ist ohne Verneinung des Willens zum Leben nicht möglich. Wir stehen damit vor dem Problem des Selbstmordes. Schopenhauer hat wiederholt dies Problem behandelt. Wie verhält sich der Selbstmörder zum Heiligen? Der Selbstmörder will das Leben überhaupt, er verneint bloß die einzelne Erscheinung dieses Lebens, die er selbst ist. Der Selbstmörder tötet sich, weil er nicht aufhören kann zu wollen, und der Wille bejaht sich im Selbstmorde aufs stärkste. Der Asket verabscheut die Genüsse, der Selbstmörder die Leiden, er will das glückliche Leben. Wir wissen außerdem, daß der Tod des Individuums den Willen nicht tötet, also nicht erlöst. Der Selbstmörder wird fortleben und den Lebenstraum aufs neue träumen:

Schlafen! Vielleicht auch träumen! Ja da liegt's:
Was in dem Schlaf für Träume kommen mögen,
Wenn wir den Drang des Ird'schen abgeschüttelt.
Das zwingt uns still zu stehn.

Aber widerspricht dieser Heiligungsprozeß nicht der Lehre von der Unveränderlichkeit des Charakters? Der Charakter kann sich nimmermehr teilweise ändern, sondern muß mit der Konsequenz eines Naturgesetzes im einzelnen den Willen ausführen, dessen Erscheinung er im ganzen ist: aber eben dieses Ganze, der Charakter selbst kann durch die Veränderung der Erkenntnis aufgehoben werden. Es handelt sich also in dem Erlösungsvorgange, der christlichen Wiedergeburt, nicht um eine Änderung, sondern um eine Aufhebung des Charakters. Die volle Erkenntnis des Willens wirkt in diesem Falle nicht mehr als Motiv auf den Willen, sondern als Quietiv. Und dies ist die einzige unmittelbare Äußerung der Freiheit des Willens. Mit Notwendigkeit fällt der Stein zur Erde, mit Notwendigkeit schlägt der hungernde Wolf seine Zähne in das Fleisch des Wildes. Notwendigkeit ist das Reich der Natur; Freiheit ist das Reich der Gnade. Hier ist der Weg und die Tür, die aus der Welt führt. Der Philosoph kann sie nur zeigen, nicht aber öffnen, noch auch sagen, was dahinter ist. Diese Wahrheit nennt der Philosoph, am bewölkten Himmel unseres Daseins und seines Spiegels, seiner Philosophie, den einzig lichten Fleck. Die christliche Glaubenslehre, nicht jener flache Optimismus, in den das Christentum ausgeartet sei,

sondern das wahre Christentum, wie es in Paulus, Augustin, Luther sich darstelle, die echte christliche Theologie, spiegele diese Lehre von der Erlösung deutlich wider. Die Beziehung des Willens zum Leben repräsentiert Adam, dessen auf uns vererbte Sünde d. h. unsere Einheit mit ihm in der Idee, die in der Zeit sich durch das Band der Zeugung darstellt, uns alle des Leidens und des ewigen Todes teilhaftig macht. Die Gnade, die Verneinung des Willens zum Leben, die Erlösung repräsentiert der Mensch gewordene Gott, der von aller Sündhaftigkeit, von allem Lebenswillen frei ist. In der lutherischen Rechtfertigungslehre findet der Philosoph seine Gnadenlehre wieder. Die Werke, die Handlungen als solche können nicht rechtfertigen, sondern nur der Glaube, jene innere Verwandlung des Menschen, aus dem die guten Werke von selbst folgen, wie der gute Baum gute Früchte bringt.

In der Stunde des Todes entscheidet es sich, ob der Mensch in den Schoß der Natur zurückfällt, oder ob er dieser nicht mehr angehört. Der Tod ist die unermüdlich wiederholte Frage der Natur: hast du genug, willst du aus mir heraus? Damit die Frage oft genug gestellt werde, ist das Leben so kurz.

Hiermit ist das Thema der Philosophie zu Ende behandelt, ihr Thema war die Welt. Was diese im Innern sei, deutlich auszusprechen, ist alles, was sie redlicherweise leisten kann. Sie kann uns daher sagen, was wir durch die Verneinung aufgeben; für das, was wir dafür erhalten, kann sie Positives nicht sagen, weil es eine Seinsform ohne den Intellekt, ohne Erkenntnis ist. Vor uns bleibt allerdings nur das Nichts. Aber das, was sich gegen dies Zerfließen ins Nichts sträubt, ist ja eben nur der Wille zum Leben, der wir selbst sind. Wenden wir aber den Blick auf die, welche die Welt überwanden, in denen der Wille sich in allen wiedererkannte und dann frei verneinte, so zeigt sich jener Friede, der höher ist als alle Vernunft, jene gänzliche Meeresstille des Gemütes, jene tiefe Ruhe, unerschütterliche Zuversicht und Heiterkeit, deren bloßer Abglanz im Antlitz ein ganzes und sicheres Evangelium ist. Wir blicken dann mit tiefer und schmerzlicher Sehnsucht auf diesen Zustand, neben welchem das Jammervolle und Heillose unseres eigenen Zustandes durch den Kontrast uns in vollem Lichte erscheint. Wir suchen diesen Zustand, in den wir bei aufgehobenem Willen die Welt zerfließen sehen, nicht durch leere Worte wie Himmel,

Nirwana zu umgehen, sondern bekennen es frei: was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, ist für alle die, welche noch des Willens voll sind, allerdings nichts. Aber umgekehrt ist auch denen, in welchen der Wille sich gewendet und verneint hat, diese unsere so reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen — nichts.

Schopenhauer spricht es selbst aus, daß seine Philosophie noch viele Fragen übrig läßt. Er hat nicht das Dasein der Welt aus seinen letzten Gründen erklärt, sondern er hat den Zusammenhang des Tatsächlichen, des in der äußeren und inneren Erfahrung Gegebenen, nachgewiesen, ohne zu außerweltlichen Dingen hinauszugehen. Man kann fragen, woraus denn dieser Wille, welcher frei ist, sich zu bejahen oder zu verneinen, entsprungen sei; was ihn vor die Alternative gestellt habe, entweder als eine Welt des Leidens und Todes zu erscheinen oder sich selbst zu verneinen? Was hat ihn veranlaßt, die herrliche Ruhe des Nichts zu verlassen? Wie konnte der Wille an sich irre gehn und in das Verderben seines jetzigen Zustandes geraten? Solche und andere Fragen bleiben unbeantwortet, weil unser Intellekt nur auf die Erscheinung, nicht aber auf das Ding an sich Anwendung findet. Das Wesen der Dinge vor und jenseit der Welt steht keinem Forscher offen, da Erkennen ein Gehirnphänomen ist, das innere Wesen der Dinge aber kein Erkennendes, kein Intellekt, sondern ein Erkenntnisloses ist. Darin stimmen viele mit Schopenhauer überein, daß das innere Wesen der Dinge schlechthin eins und dasselbe sei, er nennt die Eleaten, Skotus Erigena, Giordano Bruno, Spinoza, Schelling. Was dieses Eine sei, das habe er zuerst gesagt. Er sei einen umgekehrten Weg gegangen; er habe nicht den Menschen aus der Welt, sondern die Welt aus dem Menschen begriffen, denn aus dem unmittelbar Gegebenen, also aus dem Selbstbewußtsein hat man das mittelbar Gegebene zu erklären.

Von hier aus haben wir einen Blick auf Schopenhauers Religionsphilosophie zu tun.

Religion hat für den Philosophen zwei Gesichter, ein sehr freundliches und ein sehr finsteres, eines der Wahrheit und eines des Truges; die Priester sind ein sonderbares Mittelding von Betrügern und Sittenlehrern. Der Wahrheitsgehalt einer Religion kann sehr groß sein; sie ist schätzenswert als Volks-

metaphysik, sie befriedigt die metaphysischen Bedürfnisse aller derer, die die nackte Wahrheit, die Philosophie nicht begreifen oder ertragen können, sie ist für die Menschheit im großen ein taugliches Surrogat der ihr doch ewig unzugänglichen Wahrheit. Sie ist eine öffentliche Standarte des Rechtes und der Tugend, die allezeit hochflattern muß. Ihre Bedeutung liegt im Symbol, in der Allegorie. Es kommt nur darauf an, daß sie das praktische Handeln so und in der Richtung bestimmt, wie es die Wahrheit der Philosophie auch tut. Hier als Volkserziehungsmittel hat die Religion denn auch Bedeutendes geleistet. Darum soll man dem Volke die Religion lassen als ein notwendiges Übel, eine Krücke für die krankhafte Schwäche des menschlichen Geistes. Der religiöse Glaube ist überall die Stütze der Gesetze und der Verfassung, also die Grundlage des geselligen Gebäudes. Den Fürsten ist der Herr Gott der Knecht Ruprecht, mit dem sie die großen Kinder zu Bette jagen, wenn nichts anderes mehr helfen will; daher halten sie auch so viel von ihm. Allerdings hat die Religion als Regierungsmittel sehr an Wirksamkeit verloren. Denn ein gewisser Grad von Unwissenheit ist die Bedingung aller Religionen, ist das Element, in dem sie allein leben können. Sobald Wissenschaft und Philosophie zu Worte kommen, muß jeder auf Offenbarung gestützte Glaube untergehen. Denn die Religion ist ja Wahrheit, aber Wahrheit im Gewande der Lüge. Wenn die Priester den allegorischen Charakter ihrer Religion einräumen wollten, wäre diese Lüge nicht so schädlich. Aber die Allegorie wird als eigentliche Wahrheit ausgegeben, und so legt sich nun die Religion als ein schwerer Druck auf die Geister. Man hat im Namen der Religion nicht nur das Aussprechen der Wahrheit verhindert, selbst deren Auffinden hat man unmöglich machen wollen, indem man in frühester Jugend die Köpfe den Priestern zum Bearbeiten gab. Das Grundgeheimnis und die Urlist aller Pfaffen auf der ganzen Erde und zu allen Zeiten ist folgendes: sie erkennen das metaphysische Bedürfnis der Menschen richtig und geben nun vor, die Befriedigung desselben zu besitzen durch Offenbarungen. Offenbarungen sind aber unmöglich, denn alles, was in einen Menschengeist kommt, kann niemals von einem nicht menschlichen Wesen ausgehen. Reden die Priester aber den Menschen einmal ihre Offenbarungen ein, so können sie die Menschen nach Herzenslust leiten und beherrschen.

Welchen Schaden diese Herrschaft angerichtet hat, welchen demoralisierenden Einfluß die Religion oft ausgeübt hat, welche Greueltaten im Namen der Religion getan sind, davon weiß der Philosoph vieles und beachtenswertes zu sagen. Er erkennt unter den Religionen Wertunterschiede an. Von den großen Religionen stellt er Islam und Judentum am tiefsten; die jüdische Religion haßt er direkt, ohne übrigens eine genauere Kenntnis der im Prophetentum sich fortbildenden jüdischen Religion zu haben. Am höchsten stellt er die indische Religion. Eigentümlich ist seine Beurteilung des Christentums. Ich habe in der Ethik seine Berührungspunkte mit dem Christentum aufgezeigt. Und es kann nicht bestritten werden, daß er hier das Christentum viel tiefer faßt als etwa Hegel in seiner Religionsphilosophie. Ganze Abschnitte seiner Philosophie könnten in einer christlichen Glaubens- und Sittenlehre stehen. Aber das Christentum hat nach ihm nicht vermocht, sich aus dem Druck der jüdischen Vorstellungen zu befreien. So ist es denn mit einer Unmenge offenbarer Irrtümer, Absurditäten durchsetzt. Erst wenn das Christentum im Sinne der indischen Religion sich reformiert, wird es rein das aussprechen, was jetzt noch mit dem Schleier einer zum Teil unpassenden Allegorie verdeckt ist. Ganz anstößig ist dem Philosophen die Erlösung durch eine geschichtliche Tatsache der Vergangenheit. Er kann hier von der krausen, ja knolligen Mythologie des Christentums reden. Er kann sich zwei Männer im Jahre 33 folgendermaßen unterhalten lassen: „Wissen Sie schon das Neueste?“ „Nein, was ist passiert?“ „Die Welt ist erlöst.“ „Was Sie sagen.“ „Ja, der liebe Gott hat Menschengestalt angenommen und sich in Jerusalem hinrichten lassen; dadurch ist nun die Welt erlöst und der Teufel geprellt.“ „Ei, das ist ja ganz scharmant.“ Aber der Hauptanstoß liegt für Schopenhauer im Theismus. Man kann ihn, wenn man will, einen Atheisten nennen, obgleich mit diesem Wort nicht viel gesagt ist.

Er schreibt: wenn ich suche mir vorstellig zu machen, daß ich vor einem individuellen Wesen stünde, zu dem ich sagte: mein Schöpfer, ich bin einst nichts gewesen, du aber hast mich hervorgebracht, so daß ich jetzt etwas, und zwar Ich, bin — und noch dazu: ich danke dir für diese Wohltat — und am Ende gar, wenn ich nichts getaugt habe, so ist es meine Schuld, so ist durch indische Studien mein Kopf unfähig geworden, einen

solchen Gedanken auszuhalten. Hätte ein bewußter Wille eines persönlichen Gottes die Welt geschaffen, so wäre man berechtigt, auf seine Schöpfung weisend, ihm zuzurufen: Wie wagtest du es, die heilige Ruhe des Nichts abzubrechen und eine solche Masse von Wehe und Jammer hervorzurufen. Er kann sich gegen einen solchen Gott in wilden Haß hineinreden. Wer ein persönliches Wesen sich als Gott denkt, dem man opfert, das man anruft, der treibt Götzendienst, ob er sich den Götzen aus Holz, Stein, Metall zusammensetzt oder aus abstrakten Begriffen, macht dabei keinen großen Unterschied.

Nicht viel höher als den Theismus stellt Schopenhauer den Pantheismus, dem wir trotz seines Protestes auch seine eigene Lehre zuzählen werden. Protest erhebt Schopenhauer gegen den Optimismus des Pantheismus. Es müßte ein übel beratener Gott sein, der sich keinen besseren Spaß zu machen verstünde, als sich in eine Welt, wie die vorliegende, zu verwandeln, in eine so hungrige Welt, um in Gestalt zahlloser Millionen lebender und gequälter Wesen zu vegetieren, in Gestalt von sechs Millionen Sklaven täglich sechzig Millionen Peitschenhiebe zu empfangen usf. Die Welt Gott nennen, besagt zudem gar nichts, man hat die Sprache mit einem überflüssigen Wort bereichert. Darin jedoch hat der Pantheismus dem Theismus gegenüber recht, daß nach ihm die Natur die Kraft in sich selbst trägt:

Was wär ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen.

Aber der Pantheismus scheitert am Übel und Leiden der Welt. Ist die Welt eine Theophanie, so ist alles, was der Mensch, ja auch das Tier tut, gleich göttlich und vortrefflich. Daher kann es keine Ethik im Pantheismus geben.

Aber wie verändert sich mit einmal das Bild da, wo der Philosoph von der Heilsordnung redet. Es gibt einen Sinn im Leben des einzelnen, die Natur stellt immer wieder dem Willen die Frage: willst du nicht heraus aus mir? Wer ist diese auf Erlösung hinzielende Natur? Kann ein blinder Drang eine Welt, in der eine Heilsordnung herrscht, hervorbringen? Kuno Fischer fragt hier mit Recht: sind wir da nicht auf dem Wege zum Theismus? Doch wir verschieben die Kritik und ziehen als Summe der Schopenhauerschen Religionsphilosophie

die Betonung des tiefen, aus unserem metaphysischen Wesen stammenden religiösen Bedürfnisses. Mag man Schopenhauer einen Atheisten schelten. Die Religion, das Bedürfnis nach einer metaphysischen Weltauslegung, nach Erlösung, die Sehnsucht nach dem Heiligen ist ein Hauptcharakterzug dieser Philosophie. In der Befriedigung dieses metaphysischen, sittlichen Bedürfnisses liegt die Aufgabe der Religion, liegt die Aufgabe des philosophischen Systemes. Damit hat Schopenhauer den Ort religiöser Aufgaben bezeichnet, und die moderne Theologie wird die Anregungen Schopenhauers nicht ignorieren dürfen.

Ehe ich zur Kritik fortschreite, mag der Philosoph über sein System das letzte Wort haben:

„Zu allen Zeiten ist in allen Dingen von einzelnen die Wahrheit gefühlt worden und hat in vereinzelten Aussprüchen ihren Ausdruck gefunden, bis sie von mir im Zusammenhange erfaßt wurde."

Ein kühnes Wort. Hält es einer ernsthaften Prüfung stand?

Sechster Vortrag.

Epikrise.

Eine erschöpfende Kritik Schopenhauers geben, heißt ein anderes System an seine Stelle setzen, ein System, das im Grunde nichts anderes wäre, als ein anders geschautes Weltbild. Diesen Weg wollen wir nicht gehen. Metaphysik ist keine exakte Wissenschaft, sie ist kein Rechenexempel, das wir nachrechnen können. Wer auf dem Standpunkt steht, daß in unserer Weltanschauung nur die Resultate exakter Wissenschaft zusammengefaßt werden sollten, für den ist Schopenhauers System gerichtet, aber nicht nur dieses System, sondern jede Metaphysik. Aber solche Weltanschauung ist, wenn wir recht zusehen, ein Unding. Jeder Mensch faßt die Welt und sein Leben als eine Totalität auf, d. h. er ergänzt die Lücken seines Wissens durch ein Glauben. Jede Weltanschauung ist Dichtung und Wahrheit. Überall tritt uns das Unerforschliche entgegen, überall hören wir das ignorabimus. Da tritt die Hypothese in ihr Recht. Da tritt Intuition an die Stelle der Forschung, die Ahnung, der Glaube. Goethe hat recht: „Das Wahre, mit dem Göttlichen identisch, läßt sich niemals von uns direkt erkennen; wir

schauen es nur im Abglanz, im Beispiel, Symbol, in einzelnen und verwandten Erscheinungen; wir werden es gewahr als unbegreifliches Leben und können dem Wunsch nicht entsagen, es dennoch zu begreifen." Aber ebenso wahr ist jenes andere Wort Goethes: „Kenne ich mein Verhältnis zu mir und zur Außenwelt, so heiße ich's Wahrheit. Und so kann jeder seine eigene Wahrheit haben, und es ist doch immer dieselbige." In der Geschichte der Philosophie folgt System auf System, eins das andere vernichtend. So kann man die Geschichte der Philosophie gegen die philosophische Wahrheit ausspielen. Ist aber die Wahrheit eine werdende, eine sich entwickelnde, ein endloser Prozeß, nämlich die allmähliche Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes, so ist damit gegeben, daß kein System die Wahrheit ist, daß in jedem eine Richtung auf die Wahrheit zu erkennen ist; daß in jedem System ein bedeutender Geist, aus der Fülle und Kraft eines Zeitalters entsprossen, von der Stufe der Selbsterkenntnis Zeugnis gibt, die ihm erreichbar war. So kann ein System über Wahrheitsmomente nicht hinauskommen. Kein System steht zu den anderen in dem Verhältnis der wahren zur falschen Philosophie. In jedem Menschen, auch dem höchsten, ist seine individuelle Anlage und die Begrenztheit seines Horizontes, seine geschichtliche Bedingtheit eine Schranke. Darum ist jede Philosophie ein Selbstbekenntnis, und in jeder ist ein Punkt, wo die Überzeugung, ein nicht weiter zu begründender, aus subjektivem Erleben fließender Glaube hervortritt. Da haben wir nicht mehr zu fragen, ist es wahr oder falsch, sondern ist es groß und tief, ist es uns innerlich verwandt, steigert es unseren Wert, ist es die typische Verkörperung menschlicher Eigenart? Hat der Philosoph bisher verkannte, von Zeitmeinungen unterdrückte Seiten des menschlichen Wesens klar erkannt und kräftig ausgesprochen? Bisher hat noch kein großer Mensch jemals den Menschentypus erschöpft. Der Menschentypus ist zu vielseitiger Ausprägung fähig, niemals können alle vom Begriff Mensch umfaßten Gegensätze in einem Individuum vereinigt sein. Aber jeder große Mensch ist ein Menschentypus. Er ist die klassische Ausprägung eines Menschenideals. Drei solcher Menschentypen unterscheidet Nietzsche für das achtzehnte Jahrhundert: den Menschen Rousseaus, den Menschen Goethes, den Menschen Schopenhauers. Hat Nietzsche hierin recht — und er hat es — so wird in der Beurteilung und Wertung des

Schopenhauerschen Menschentypus unsere eigene Persönlichkeit zu einem entscheidenden Faktor.

Du gleichst dem Geist, den du begreifst.

Jede Kritik ist daher eine Art Selbstbekenntnis des Kritikers.

Man kann Widersprüche im System logisch nachweisen, Irrtümer aufzeigen, auf ungelöste Probleme hinweisen, man kann den Beweis führen, daß wesentliche Seiten des menschlichen und kulturellen Lebens im System keinen Platz haben, man kann dem einen System gegenüber andere preisen; aber wie man sich zu jener im System sich ausprägenden Grundüberzeugung verhalten will, ob man den Glauben des Philosophen teilt, ob er uns zu einem Erzieher wird, ob wir mit seinen Augen in die Welt schauen: alles das hängt von unserer Eigenart ab. Nicht die Philosophie schafft den Menschen, sondern der Mensch schafft sich seine Philosophie. Jeder hat die Philosophie, die er verdient.

Aber auch die Ablehnung eines Systemes kann mit historisch begründeter Wertschätzung verbunden sein. Und ganz unverändert geht niemand durch die Geisteswelt eines großen Philosophen hindurch.

Schopenhauers Stellung in der Geschichte der Philosophie.

In die Geschichte des Idealismus hat Schopenhauer, wie wir sahen, sein System selbst eingeordnet. Seine Abhängigkeit von Kant ist uns wiederholt entgegengetreten. „Das wäre mein höchster Ruhm, wenn man einst von mir sagte, daß ich das Rätsel gelöst, welches Kant aufgegeben hatte.“ Als der wahre Vollender und Thronerbe der kantischen Philosophie stellt sich unser Philosoph in den denkbar schärfsten Gegensatz zu Fichte, Schelling, Hegel, die er als Windbeutel, Pinsel, Unsinnschmierer, Kopfverdreher und Sophisten tief unter sich stellt. Und doch kann er nicht leugnen, daß zwischen seiner Lehre und den Systemen Fichtes und Schellings eine gewisse Übereinstimmung vorhanden ist. Er erklärt diese Übereinstimmung aus der allen gemeinsamen Quelle, der Philosophie Kants. Seine Philosophie sei nur das Zuendedenken der Philosophie Kants gewesen. „Daher darf man sich nicht wundern, wenn in den ebenfalls

von Kant ausgehenden Philosophemen Fichtes und Schellings sich Spuren desselben Grundgedankens finden lassen, wiewohl sie dort ohne Folge, Zusammenhang und Durchführung auftreten und demnach als ein bloßer Vorspuk meiner Lehre anzusehen sind." Ärgerlich sagt er solchen Prioritätsstreitigkeiten gegenüber: pereant, qui ante nos nostra dixerunt. Die Frage einer literarischen Abhängigkeit, die für sein Verhältnis zu Schelling noch nicht ganz klargestellt ist, mag dahingestellt bleiben. Auch unterliegt es keiner Frage, daß erst Schopenhauer die Lehre von dem Primat des Willens durchgesetzt und populär gemacht hat. Aber er ist mit seiner Grundlehre doch mehr in den geschichtlichen Zusammenhang der nachkantischen Philosophie einzuordnen, als ihm selbst zum Bewußtsein gekommen ist. Schon Kant hat deutlicher, als es Schopenhauer zugibt, den Willen als das Ding an sich bezeichnet, der Wille als Ding an sich schimmert keineswegs nur „wie durch einen Schleier" hindurch. Bei Fichte tritt der Wille, der Trieb, das Streben als die Grundkraft des Ich aufs deutlichste hervor, so daß Kuno Fischer durchaus im Recht ist mit seinem Satz: „in seiner Lehre vom Willen als dem Entwickelungstriebe, der das vorstellende Leben hervorruft und steigert, hat Fichte den Weg erleuchtet, auf dem Schopenhauer die Grundidee seiner Lehre gefunden."

Auch bei Schelling findet sich mehr als ein Vorspuk dieser Lehre; es ist vielmehr ein Fundamentalsatz Schellings, daß das Wollen „das einzig Unbegreifliche, Unauflösliche, seiner Natur nach Grundloseste, Unbeweisbarste, eben deswegen aber Unmittelbarste und Evidenteste in unserem Wissen ist". Es klingt wie ein Satz Schopenhauers, wenn Schelling sagt: „die Quelle des Selbstbewußtseins ist das Wollen. Im absoluten Wollen wird der Geist seiner selbst inne und hat eine intellektuelle Anschauung seiner selbst." Indem Schelling aber Wille und Vernunft als Grundprinzipien anerkennt, muß man sowohl Hegels Vernunftphilosophie als auch Schopenhauers Willensphilosophie im geschichtsphilosophischen Zusammenhange mit Schelling betrachten. Die Systeme beider verhalten sich zueinander wie These und Antithese, und schon durch dieses Verhältnis ist der enge geschichtliche Zusammenhang Hegels und Schopenhauers gegeben.

Eigentümlich ist das Verhältnis Schopenhauers und Herbarts. Beide sind grimme Gegner der Wissenschaftslehre und des

Identitätssystemes. Beide preisen Kant. Beide bleiben lange unbeachtet, um dann um so höheren Ruhm zu erlangen. Beide bilden aber auch wieder den grellsten Gegensatz. Herbart hat schon 1820 in einer anonymen Rezension diesen Gegensatz stark unterstrichen: „einen Schriftsteller, der so etwas, wir wollen nicht sagen, niederzuschreiben und drucken zu lassen, sondern nur zu denken imstande ist, muß man nicht widerlegen wollen." Schopenhauer hat in seinen Briefen den Gegensatz scharf formuliert. Bei Herbart ist die Seele wesentlich ein erkennendes Wesen; das Wollen ist Resultat des Vorstellens und Denkens. Diese Seele ist der Tummelplatz von Vorstellungen, die nach mechanischen Gesetzen einander hemmen, stören, befördern. Für Herbart ist das Individuum die Realität, er bekennt sich zu einem individuellen Realismus. Schopenhauer behauptet die Nichtigkeit des Einzelwesens, seine Lehre ist pantheistischer Idealismus. In der Lehre vom Primat des Willens hat die moderne Psychologie Schopenhauer recht gegeben. Hinsichtlich des Individualismus hat Volkelt bei Schopenhauer eine starke Unterströmung nachgewiesen, die bisher nicht genügend beachtet ist. Je länger je mehr hat auch Schopenhauer etwas wie ein Wurzeln der Individualität im Weltwillen angenommen. In seiner Lehre von der Unzerstörbarkeit unseres Wesens haben wir sein Interesse am Individualismus kennen gelernt.

Diese Andeutungen genügen, um zu zeigen, daß unser Philosoph durchaus im Zusammenhange der Philosophie seines Jahrhunderts zu betrachten ist. Es wäre nicht nötig, dies so stark zu betonen, wenn Schopenhauer selbst nicht das Gegenteil allzu stark behauptet hätte. Sein Zeitalter ist nicht nur, wie er behauptet, der Boden, auf dem seine physische Person steht, sondern er wurzelt tief und fest auch als Persönlichkeit und Denker in seiner Zeit. Das ist kein Angriff auf die Originalität seiner Gedanken, die ich wiederholt betont habe; aber ich mußte seine Philosophie und ihr Werden zeitgeschichtlich fixieren.

Der geniale Schriftsteller.

Wäre der Wahrheitsgehalt der Schopenhauerschen Philosophie so gering, wie viele ihrer Gegner behaupten, so müssen diese ihm doch den Lorbeer des genialen Schriftstellers lassen. In dem Gedicht „Finale" sagt der Philosoph:

Ermüdet steh' ich jetzt am Ziel der Bahn,
Das matte Haupt kann kaum den Lorbeer tragen:
Doch blick ich froh auf das, was ich getan,
Stets unbeirrt durch das, was andre sagen.

Darin aber, stets unbeirrt zu sein durch das, was andere sagen, liegt das Wesen des genialen Schriftstellers. Es gibt nach Schopenhauer dreierlei Autoren: solche, die schreiben, ohne zu denken; sie sind die zahlreichsten. Solche, die beim Schreiben denken; sie denken, um zu schreiben. Solche, die gedacht haben, ehe sie schrieben. Sie schreiben bloß, weil sie gedacht haben. Sie sind sehr selten. Und unter ihrer kleinen Zahl sind wiederum viele, die nur über das von anderen Gesagte denken, sie denken über Bücher. Wenige, diese aber bleiben und sind unsterblich, werden durch die Dinge selbst angeregt, sie nehmen den Stoff aus ihrem Kopfe. Zu diesen ganz wenigen gehört Schopenhauer. Er hat nur geschrieben, wenn er etwas zu sagen hatte, und er glaubte nur dann etwas zu sagen zu haben, wenn er über die Dinge selbst gedacht hatte. Indem aber ein Schriftsteller seine Gedanken zur Darstellung bringt, erwächst ihm daraus mit Notwendigkeit ein eigener Stil. Die Alltagsköpfe können sich nicht entschließen, zu schreiben, wie sie denken; sie streben nach dem Schein, mehr und tiefer gedacht zu haben, als es der Fall ist. Aber den wirklichen Denker sehen wir bemüht, seine Gedanken so rein, deutlich, sicher und kurz, wie nur möglich, auszusprechen. Diese Einfachheit nennt Schopenhauer ein Merkmal nicht nur der Wahrheit, sondern auch des Genies. „Der Stil erhält die Schönheit vom Gedanken; statt daß bei jenen Scheindenkern die Gedanken durch den Stil schön werden sollen. Ist doch der Stil bloß der Schattenriß der Gedanken; undeutlich und schlecht schreiben, heißt dumpf oder konfus denken." Klare Gedanken lassen sich auch in klaren, faßlichen Worten ausdrücken. Aber nicht alles sagen, nichts, was der Leser auch allein denken würde, also lauter Quintessenzen, lauter Hauptsachen. Die Wahrheit ist nackt am schönsten, und der Eindruck, den sie macht, um so tiefer, als ihr Ausdruck einfacher war. Der Leser fühlt es dann, er soll nicht durch rhetorische Künste getäuscht werden, sondern die ganze Wirkung geht von der Sache aus. Es ist das die Keuschheit des Stiles. Der große Schriftsteller schreibt, wie der Architekt baut, der zuvor seinen Plan entworfen und bis ins einzelne durchdacht hat. So sind Schopen=

hauers Grundsätze, so ist seine Schriftstellerei. Wir mögen ihn aufschlagen, wo wir wollen, sofort haben wir den Eindruck, als ob wir in die Welt, die Natur selbst schauten. Lesen wir Hegel oder Schelling oder Fichte, so stehen wir in der Gedankenwerkstatt, es ringen Wort und Gedanke und Gefühl. Oft möchten wir mit Schopenhauer bei solchen Stellen ausrufen:

Lisch aus, mein Licht, lisch ewig aus!
Stirb hin, stirb hin in Nacht und Graus!

Schopenhauers Gedanken erfassen wir dagegen sofort. Er gehört durch die Kunst seines Schreibens zu den deutschen Klassikern. Er hat seinen Gedanken und seiner Eigenart in seinen Schriften den adäquaten Ausdruck gegeben. Für jede Stimmung, deren er fähig war, für jede Nuance des Gefühles, für jeden Affekt, für jede Art der Beweisführung lassen sich klassische Stellen aus seinen Werken in Menge nachweisen; vom zynischen Hohnwort zum tiefen Notschrei des höheren Menschen, von haßerfüllter Streitrede zur elegischen, tragischen Weltklage, vom logisch scharfen Beweisgange zum hinreißenden Schwung der Beredsamkeit, von wissenschaftlicher Objektivität zu gefühlvoller, pathetischer Heilspredigt, von kaustischer Satire zu erlösendem Welthumor, von zersetzender Schärfe zu ästhetischer, künstlerisch genießender Allgenügsamkeit. Die deutsche Sprache wird ihm zu einem Instrument, dem er alle Töne entlockt; er kann in langen, kunstvollen Perioden fortschreiten, er kann schrill und heftig in die Saiten schlagen, nach scheinbaren Dissonanzen doch als echter Künstler zur ruhigen Melodie zurückkehren. Besteht doch nach ihm die harmonische Fortschreitung in der kunstvollen Abwechselung der Dissonanz und Konsonanz. Auch darin gleicht er als Schriftsteller dem Musiker, daß durch seine Worte sein inneres Erleben hindurchzittert und darum das Verwandte in uns mitschwingen läßt. Darin liegt die Unmittelbarkeit seiner Wirkung auf uns, er schlägt uns in den Bann, er zwingt uns mit seinen Augen zu sehen, er beschäftigt nicht nur unser Denken, sondern er packt den ganzen Menschen und weckt der dunkeln Gefühle Gewalt, die im Herzen wunderbar schliefen. Wir verstehen es, wenn Nietzsche sagt: „Ich gehöre zu den Lesern Schopenhauers, welche, nachdem sie die erste Seite von ihm gelesen haben, mit Bestimmtheit wissen, daß sie alle Seiten lesen und auf jedes Wort hören werden, das er überhaupt gesagt hat."

Die geniale Geistesart und die Philosophie als Kunst.

Was Schopenhauer von dem Genie zu sagen hatte, das schöpfte er aus der Erkenntnis seiner eigenen Geistesart. Wir haben gehört, wie ihm die Philosophie zur Kunst wird und der Philosoph zum Künstler. Die Quelle, aus welcher alle echten Produktionen, in jeder Kunst, auch in der Poesie, ja, in der Philosophie ihren Ursprung nehmen, ist die anschauliche Erkenntnis, die die Wiederholung derselben in einem Bilde veranlaßt. Unter Anschauen versteht Schopenhauer nicht die durch Mikroskop und Experimente unterstützte, naturwissenschaftliche Beobachtung, sondern er fühlt sich als das Weltauge, als klarer Spiegel der Welt, um durch überlegte Kunst zu wiederholen, „was in schwankender Erscheinung schwebt, zu befestigen in dauernden Gedanken". Hier wird Schopenhauer zu Faust, der den Erdgeist schauen will:

„Daß ich erkenne, was die Welt
Im Innersten zusammenhält,
Schau alle Wirkenskraft und Samen
Und tu nicht mehr in Worten kramen."
„Erkennest dann der Sterne Lauf,
Und wenn Natur dich unterweist,
Dann geht die Seelenkraft dir auf,
Wie spricht ein Geist zum andern Geist.
Umsonst, daß trocknes Sinnen hier
Die heil'gen Zeichen dir erklärt."

Der Philosoph schaut die Welt intuitiv. Schopenhauer verwirft damit philosophische Methoden, die sonst als allein gültige angesehen werden. Er tritt damit in Gegensatz zu dem Positivismus, dem er mit Faust zurufen könnte:

Geheimnisvoll am lichten Tag,
Läßt sich Natur des Schleiers nicht berauben,
Und was sie deinem Geist nicht offenbaren mag,
Das zwingst du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben.

Er tritt damit in Gegensatz zu Hegels Philosophie, zu jeder begrifflichen Erkenntnis der Welt. „Die Weisheit wurzelt nicht im abstrakten, sondern im anschauenden Vermögen, sie besteht nicht in Sätzen und Gedanken, sondern sie ist die ganze Art, wie sich die Welt in einem Kopfe darstellt." In dieser Grundanschauung Schopenhauers liegt seine eigentümliche Be-

deutung unter den Philosophen. Er hat dem Positivismus gegenüber darin recht, daß die empirische Naturforschung und Geschichtsschreibung nie Tatsachen gibt und kein Weltbild, daß es nur Zeichen sind, die wir deuten:

Alles Vergängliche
Ist nur ein Gleichnis.

Er macht der Naturwissenschaft gegenüber das unantastbare Recht des Menschengeistes geltend, das kausal Erklärte metaphysisch auszulegen. Er hat der begrifflichen Erkenntnis, etwa Hegel gegenüber, recht, daß begriffliche Konstruktionen leere Hülsen sind, wenn sie aus der unmittelbaren Anschauung nicht Inhalt und Kraft ziehen. Aber in dieser starken Betonung der Anschauung liegt fraglos eine starke Einseitigkeit seines Systemes. Er verkennt, daß die Anschauung nicht zu allgemeinen Wahrheiten führt, er verkennt, daß der logische Beweis in vielen Fällen nicht durch die Anschauung ersetzt werden kann. Er verkennt, daß ein in Begriffen fortschreitendes System in dem begrifflichen Fortschritt nicht die Welt konstruieren will, sondern eine geordnete Welterkenntnis darstellt, daß also die Deduktion nicht als Forschungsmethode, wohl aber als Darstellungsart ihr Recht hat. In seiner Art des anschaulichen Ergreifens des Weltinhaltes liegt Schopenhauers innere Verwandtschaft mit der Romantik. Auch für die Romantik sind Sittlichkeit und Philosophie Kunst, auch für die Romantik löst sich das Welträtsel in der inneren Offenbarung, auch für die Romantik ist das Leben ein Traum, romantisch ist die Heiligkeitssehnsucht des Genius, romantisch ist der Widerwille gegen das Rationelle, das Logische, romantisch ist die Erlösung durch die Kunst. Es lassen sich hier interessante Parallelen ziehen. Es läßt sich aber zugleich zeigen, daß die Romantik hier, wie Schopenhauer, wesentliche, im menschlichen Geist liegende Bedürfnisse befriedigt und darum, wie Schopenhauer, nicht nur einer Zeitstimmung Ausdruck gibt, sondern eine Seite in unserem Inneren antönt, die zu verschiedenen Zeiten leiser erklingen kann, immer aber, mag sie als leise, kaum hörbare Melodie ertönen oder im lauten Glockenton das Geräusch des Tages übertönen, immer aus den metaphysischen Tiefen unserer Seele tönend, vom Ewigkeitsgehalt und von dem Heimweh der Seele nach der wahren Heimat ihr ergreifendes Lied singt.

Der Philosoph des Pessimismus.

Zweifellos ist Schopenhauers Beurteilung des Lebens und seiner Werte einseitig. Die Welt hat Glücksquellen, die der Philosoph übersieht. Für die kleinen Freuden eines stillen friedlichen Lebens, für die Idylle hat er keinen Blick. Es ist nicht richtig, daß jedes Streben ein Entbehren und jedes Genießen ein Entwerfen ist. Im Streben an sich, in der Arbeit liegt eine Glücksquelle, die Schopenhauer als strebender Arbeiter wohl kennt, die er aber in seiner Lehre vom Weltelend übersieht. Jenes ästhetische Genießen, von dem keiner tiefer geredet hat, als unser Philosoph, ist eine lichte Seite unseres Lebens. Wir kennen in der Poesie und im Leben jene heiteren Naturen, die heiter und fröhlich ins Leben schauen. Schopenhauer selbst hat von ihnen in den Aphorismen zur Lebensweisheit geredet. Man kann ihm vorwerfen, er habe in der Darstellung des Weltleidens mit grellen, schreienden Farben gezeichnet, man kann sagen, er habe brutal und grob übertrieben. Man kann seinen Schilderungen andere entgegensetzen, die unsere Welt als ein Paradies uns malen. Und wir alle haben schon so in die Welt gesehen. Es waren die Stunden, in denen Gesundheit und Jugend, Erfolg und Ruhm, Liebe und Frohsinn unser Lebensgefühl steigerten. Aber wir kennen auch jene Stunden, da wir das Brot mit Tränen aßen, jene kummervollen Nächte, wir haben in die Hölle geblickt, wir kennen alle jene Gefühle, die Schopenhauer in uns stark und gewaltig erregt, wenn er vom Elend und Leiden redet. Abstrahieren wir aber von uns und sehen in die Weltgeschichte hinein, in den Kampf ums Dasein, in die Hölle Dantes, so kommen wir doch nicht so leicht um das Problem des Pessimismus herum. Und hören wir jene Stimmen, die am tiefsten vom Menschenleben geredet haben, so wird uns klar, daß wir vor einem tiefen und ernsten Problem stehen. Die Weltfreudigkeit der vielen und vielzuvielen ergibt sich aus der Oberflächlichkeit, aus der Scheu, dem Leben, wie es ist, ernst und fest ins Auge zu sehen. Wir haben seit Schopenhauer viel Lebensernst gelernt, wir haben mit den großen Naturalisten tief in den Abgrund gesehen, auch in Abgründe unserer eigenen Seele. Wir können nicht mehr mit gutem Gewissen sagen, die Welt ist die beste aller möglichen. Wir wollen nicht vergessen, daß

Schopenhauer in der Beurteilung der Welt mit dem Buddhismus und Christentum sich zusammenfindet. Wir können Shakespeare und Kant, Schiller und Bismarck für Schopenhauer zitieren, wir finden den Pessimismus bei den Griechen und in der Moderne.

Es genügt daher diesem Problem gegenüber nicht, Ansicht gegen Ansicht zu setzen. Wir haben den Pessimismus psychologisch zu verstehen und ethisch zu werten. Die Welt ist schlecht, sagen viele, weil ihr Egoismus in der Welt nicht befriedigt wird. Der eine sagt es mit dem wilden Haß des Enterbten, der andere mit dem müden, blasierten Ton des Weltekels, der Übersättigung am Genuß. Für sie ist der Pessimismus keine Weltanschauung, sondern die Bankrotterklärung eines verfehlten Lebens, die Anklage, daß die Genüsse nicht so lange andauern wie das Leben:

> So taumle ich denn von Genuß zu Genuß,
> Und im Genuß verschmacht ich nach Begierde.

Dieser Weltekel ist nicht die Quelle jenes echten, philosophischen Pessimismus, der aus tiefer Welterkenntnis erwächst, der mit Christus sagt: in der Welt habt ihr Angst. Der echte Pessimismus ist geboren aus der Sehnsucht, aus dem Gefühl des unendlichen Abstandes vom Ideal, aus dem Gefühl der Endlichkeit und Schranken, der Sünde und Schuld. Leiden und Schuld sind dasselbe, von verschiedener Seite betrachtet. Er ist Erlösungssehnsucht und Sündenbekenntnis. Kuno Fischer mag recht haben, daß Schopenhauer nicht immer diese Richtungen des Pessimismus scharf geschieden hat. Aber wer ihn aufmerksam liest, hört jenen Notschrei nach Heiligkeit, nach einer höheren Daseinsform aus der Weltklage unseres Philosophen heraus, und darum tritt er für uns in die Reihe jener großen Bußprediger, die aber zugleich vom kommenden Himmelreich reden. So ist auch bei Schopenhauer die Weltklage nicht das letzte. Es ist nicht der gellende Schrei der Verzweiflung. Das Leiden ist der Kreuzesweg zum Heil. Und so hat das Leben und die Welt für ihn doch einen Sinn. Er redet von einer Heilsordnung. Nur solange wir glauben, wir seien geboren, um glücklich zu sein, erscheint uns die Welt voller Widersprüche. Wie die Wirkung der Tragödie darauf beruht, daß sie uns den Nachweis liefert, das Leben ist nichtig und das Streben eitel, daß sie aber zugleich dem Helden und uns einen höheren

Sinn des Lebens offenbart, so will das eigene Leben als Tragödie angesehen werden. Das Leiden ist das Läuterungsserum, durch welches der Mensch geheiligt wird. Ist die Welt so ein Fegefeuer, so ist sie nicht die schlechteste aller Welten. Die Welt erhält so einen moralischen Wert. Damit wird der Pessimismus zu einer Übergangsstimmung, die religiös und sittlich bedeutsam ist; es ist aber nicht das letzte Wort über die Welt. Es ist aber auch nicht Schopenhauers letztes Wort. Ob wir auf diesem Wege, den er uns zeigt: von der Welterkenntnis zur Weltüberwindung, zur Erlösung gehen wollen oder können (er selbst ist diesen Weg nicht gegangen), das ist nun nicht mehr Sache einer theoretischen Untersuchung, sondern es ist Sache der eigenen Gewissensentscheidung. Ernst und tief, wie selten einer, hat Schopenhauer von dem Leiden der Welt und unserer Schuld geredet.

Wenn du dies nicht hast, dieses Stirb und Werde,
Bist du nur ein trauriger Gast auf der dürren Erde.

Schopenhauer und die Frauen.

Wir kennen den Ernst und die Tiefe, mit der der Philosoph das Problem der Geschlechtsliebe behandelte. Er war auch hier einseitig, er sah nur das Geschlechtliche und dies mit dem Auge der Verneinung des Willens. Er übersah, daß die Liebe noch etwas anderes, höheres, idealeres sein oder doch werden kann. Er übersah es, weil er in seinem Leben den Geschlechtstrieb nur als den unheilschwangeren Trieb kennen gelernt hat. Wir erinnern uns seines Jugendgedichtes nur offener und ehrlicher Geständnisse. Er hat die Frau in der Glorie der Mutterliebe nicht bewundert, weil er diese Mutterliebe nicht erfahren hat. Er hat augenscheinlich in seinen zahlreichen Amouren die Liebe nicht erfahren, die auch das Geschlechtliche verklärt und heiligt. Trotzdem gehört seine Ausführung über die Geschlechtsliebe zu dem Tiefsten, was über diesen Gegenstand geschrieben ist. Aber nicht diese Schrift hat ihn als einen Misogynen berühmt gemacht, sondern das kleine Schriftchen: „Über die Weiber". Es ist interessant, daß Schopenhauer lange Zeit der Lieblingsphilosoph der „europäischen Dame" gewesen ist, die der Philosoph so ergötzlich als ein Wesen charakterisiert, welches gar nicht existieren sollte. In vielen

Boudoiren hat dann Nietzsche unseren Philosophen verdrängt, derselbe Nietzsche der im Zynismus gegen die Weiber seinen Meister erheblich überboten hat. Trotzdem oder gerade deshalb? die Frage sei gestellt.

Im Spiegel der Schopenhauerschen Ausführungen nehmen sich nun die Frauen gar anders aus als im Spiegel der Dichtung und Romantik. Fraglos ist dies Bild ein Zerrbild; und doch sind einige Züge, wie es im Wesen der Karikatur liegt, überraschend treffend wiedergegeben. Daß er das weibliche Geschlecht, das niedrig gewachsene, schmalschultrige, breithüftige und kurzbeinige Geschlecht, nicht das schöne, sondern das unästhetische nennen will, ist ihm stets besonders verübelt worden. Man kann ihn hier mit seiner eigenen Ästhetik wiederlegen. Die Frage, ob der Mann oder das Weib das Menschheitsideal am höchsten und reinsten verkörpert, mag dahingestellt bleiben. Nur das sei bemerkt, daß bei der Frage, welches Geschlecht schöner sei, nicht nur nach Schopenhauer, man sich hüten soll, „den stoffartigen Reiz in Rechnung zu nehmen, der jedes Geschlecht dem anderen als das schönere erscheinen läßt". Auch darin gibt die Ästhetik Schopenhauer recht, daß zwar erst Mann und Weib zusammen die ganze menschliche Schönheit darstellen, daß der Mann aber bei der Verteilung der Schönheit an beide Geschlechter zwar nicht das Ganze, aber einen größeren Teil des Ganzen erhalten hat (Vischer, Ästhetik II. 171). Auch sonst sagt Schopenhauer, der seinen Gedanken hier wie oft durch die über das Maß hinausgehende Form selbst Abbruch tut, Beachtenswertes über die Frau und ihre Charakterfehler. Der Haß ist ja meist scharfsichtiger als die Liebe. Er darf gerade in einer Zeit Beachtung fordern, die in Gefahr ist zu verweiblichen und Schranke und Eigenart des Weibes zu verkennen. Zu dem Beachtenswerten rechne ich die Bemerkung, daß das Weib keines rein objektiven Anteiles an einer Sache fähig ist, daß schon jetzt die Gesetzgebung das Verhältnis zuungunsten des Mannes verschoben hat, da ohnehin das Weib durch seine indirekte Herrschaft, die sie durch den Mann ausübt, erheblichen Einfluß auf das öffentliche Leben hat. Der Mangel an Gerechtigkeitsgefühl beim Weibe ist richtig beobachtet. Dagegen rühmt der Philosoph die dem Weibe eigentümliche Heiterkeit, den das Zunächstliegende ins Auge fassenden Blick, der sie zu Beratern des Mannes geeignet macht, ihre größere Nüchternheit,

ihr Mitleid, ihre größere Menschenliebe und Teilnahme mit Unglücklichen, während sie in Redlichkeit und Gewissenhaftigkeit dem Manne nachstehen. Als einen zynischen Weiberhasser wird man Schopenhauer hiernach nicht bezeichnen können.

Schopenhauer und das Problem der Entwickelung.

Das Weltbild Schopenhauers ist darum so trübe, trostlos und hoffnungslos, weil er an keine Entwickelung der Menschheit zu höheren Formen, an keine allmähliche Verwirklichung eines Humanitätsideales glaubt. Er tritt damit in scharfen Gegensatz zu Hegel und der heute herrschenden Zeitmeinung. Zwar ist der Entwickelungsgedanke seinem System nicht fremd. Wir sahen in der Naturphilosophie, wie der Wille im Kampf der Kräfte sich in immer höheren Formen verkörpert, um im Menschen zur vollkommensten Objektivation zu gelangen. So weit wird die moderne Naturwissenschaft und Philosophie mit ihm übereinstimmen. Indem er diese Entwickelung als eine zielstrebige, kausal bedingte, aber nicht kausal erklärbare darstellt, hat er Gedanken vorweggenommen, die heute in der Naturforschung, die über Darwin und Häckel hinausstrebt, ernsthaft erwogen werden. So weit ist also Schopenhauers System durchaus entwickelungsgeschichtlich orientiert. Hier berührt er sich durchaus mit Schelling und Hegel. Und indem er die höheren Formen aus dem Kampf der niederen hervorgehen läßt, finden sich bei ihm Parallelen zu Darwin. Diese Lehre von der Entstehung des Höheren aus dem Niederen weist auf einen Riß im Fundament des Systemes. Ist nämlich die Welt ein Stufenreich immer höherer Willensobjektivationen und schafft der Wille schließlich im menschlichen Intellekt das Mittel zu einer vollkommenen Selbsterkenntnis des Willens, die zu einer Erlösung führt, so ist nicht abzusehen, wie dann das Verwerfungsurteil über die Welt bestehen soll, es ist ferner nicht abzusehen, wie der blinde Drang, der grundlose Wille doch schließlich in einer zielstrebigen Entwickelung sich objektiviert. Es ist auch klar, daß doch eben der Wille sich den Intellekt mit Notwendigkeit schafft als sein Organ, er ist also in aufsteigender Linie auf den Intellekt angelegt, die Erkenntnis wird Vorbedingung zur Erlösung. Sollte es da nicht nahe liegen, daß der Urwille doch nicht so erkenntnislos, irrational ist, wie

der Philosoph behauptet? Mit dem Eintreten des Menschengeschlechtes hört nun aber nach Schopenhauer die Entwickelung auf. Er tritt mit den schärfsten Worten der Geschichtsphilosophie Hegels entgegen, für die die Entwickelungsgeschichte des Geistes zum allgemeinen Geist und dann zum absoluten Geist, zu Gott das durchgehende Thema ist. Schopenhauer ist der Verächter der Geschichte. Auch hier vertritt Schopenhauer Wahrheitsmomente, die äußerst beachtenswert sind. Der Fortschrittsjubel unserer Zeit ist nicht berechtigt, wenn man aus dem langsamen Kulturfortschritt auf eine Veredelung und moralische Hebung des sittlichen Individuums schließen will. Und da Schopenhauer den Blick gerade auf die individuelle Sittlichkeit, auf den Sinn des Einzellebens richtet, ist sein Urteil begreiflich. Es ist doch sehr beachtenswert, daß Treitschke es bestreitet, daß mit der Kultur Moral und Gesittung der Menschen im Laufe der Geschichte immer mehr fortschreiten. Er sagt wörtlich: der einzelne Mensch wird mit der Kultur nicht sittlicher. Die Bestie regt sich ebensogut im Kulturmenschen wie im Barbaren. Nichts ist wahrer als die biblische Lehre von der radikalen Sündhaftigkeit des Menschen, die durch keine auch noch so hohe Kultur überwunden wird. Aber darin geht er über Schopenhauer hinaus, daß er sagt: allein aus dem Drang des Gewissens nach persönlicher Vervollkommnung geht die Überzeugung hervor, daß auch die Menschheit als Ganzes diesen Drang besitze. Die Beziehungen der Schopenhauerschen Kulturkritik zum Kulturproblem Tolstois sind ins Auge fallend. Die Kulturprobleme Ibsens, der Russen, der moderne Naturalismus sind mit Schopenhauers Geist erfüllt. Aber selbst Goethe sagt: die Menschheit schreitet fort; der Mensch bleibt stets derselbe. Wir werden Schopenhauer in seiner Beurteilung der Geschichte nicht folgen. Wir haben es erlebt, wie der entwickelungsgeschichtliche Gedanke auf allen Gebieten sich als fruchtbares Wissenschaftsprinzip erwiesen hat. Aber darin hat er recht und darin liegt auch das Wahrheitsmoment seines Schülers Nietzsche: die Kultur ist eine Aufgabe des Individuums:

Gleich sei keiner dem andern, doch gleich sei jeder dem Höchsten.
Wie das zu machen? es sei jeder vollendet in sich.

Das Grundgebrechen des Systemes.

Kein Satz Schopenhauers erscheint mir klarer und bewiesener als der Satz: das Primäre in uns ist der Wille, nicht der Intellekt. Die moderne Psychologie, ich erinnere an Wundt, hat das, was Schopenhauer mit genialer Intuition erkannt hatte, im wesentlichen bestätigt. Aus dunklem Triebleben entwickelt sich, stets von Willensregungen begleitet und beherrscht, unser Bewußtsein. Auch darin hat er recht, daß in den niederen Wesen das Triebleben, der Wille das Zentrale ist. Man kann noch weiter mit ihm gehen und auch in den Naturkräften niedere Formen von Willensobjektivationen sehen. Man wird mit Schopenhauer sagen können: die Welt ist Wille. Schopenhauer hat nun diesen Satz nicht zuerst ausgesprochen, aber er hat ihn in seiner Bedeutung erkannt, er hat ihn durchgesetzt. Aber ihm ist es nicht gelungen, aus dem Willen die Welt und den Menschen zu begreifen, weil er unter Willen nur ein blindes, grundloses, unvernünftiges Prinzip versteht, weil er den Willen vollständig von der Intelligenz sondert. Gewiß vertritt hier Schopenhauer bedeutende Wahrheitsmomente. Der Versuch, die Welt aus einem vernunftlosen Prinzip zu begreifen, war als Reaktion gegen Hegels Weltkonstruktion notwendig, denn unsere Welt läßt sich schlechterdings nicht restlos vernünftig begreifen. Wir brauchen neben der Energie aber noch die Intelligenz, um das Weltentstehen zu begreifen. Aus dem bloßen dunklen, blinden Drange, aus dem zwecklosen Willen läßt sich eine Welt, die von niederen zu höheren Formen sich entwickelt, so wenig begreifen, daß Schopenhauer unter der Hand und unvermerkt die Unvernünftigkeit des Willens denn auch wesentlich modifiziert oder gar ganz aufgibt. Kuno Fischer hat hier in seiner Kritik Abschließendes gesagt. Der Wille bringt den Intellekt als sein Organ, seinen Sklaven, als seine Laterne hervor. Aber welche Rolle spielt nun dieser Diener und Sklave, von dessen Minderwertigkeit der Philosoph so viel zu sagen wußte? „Er wird vom anschauenden Tier zum Denker, zum Sprachbildner, zum vernünftigen Intellekt, zum Metaphysiker und Philosophen, zum Genie und Künstler, der das Wesen der Welt in ihren reinsten und ewigen Formen erkennt und abbildet, endlich vom Genie zum Heiligen und Erlöser.“ Der Sklave soll also den Herrn nicht nur erkennen, nicht bloß

im ästhetischen Genießen den ewig unruhigen Willen zum Schweigen bringen, er soll ihn schließlich sogar zur Verneinung bringen und ertöten. Und, um den Widerspruch vollständig zu machen: dieser Intellekt ist dem Philosophen identisch mit dem Gehirn. Die Welt als Vorstellung war ein Gehirnphänomen. Und das Gehirn selbst? Die Antwort kann nur lauten: ein Gehirnphänomen. Das ergibt den von Zeller getadelten Zirkelschluß, „daß die Vorstellung ein Produkt des Gehirnes und das Gehirn ein Produkt der Vorstellung sein soll". Oder wie Kuno Fischer spottet: das erkennende Subjekt geht aus dem Leibe hervor, der Leib aber aus dem erkennenden Subjekt. Die Erde ruht auf dem großen Elefanten und der große Elefant auf der Erde! Damit zerbricht das System. Es zerbricht nicht so, wie Rudolf Haym behauptet, daß kein Stein auf dem anderen bleibt, sondern so, daß die Teile bedeutsame Wahrheiten enthalten. Ist der Wille das Weltprinzip, so ist es sicher kein vernunftloser Wille. Ein vernunftloser Wille bringt keine Welt, sondern nur ein Chaos hervor, ein vernunftloser Wille kann den Intellekt nicht hervorbringen, kann nicht vom Niederen zum Höheren emporsteigen, vom dunklen Drange der Naturkräfte zum Genie und Heiligen. Goethe sagt am 23. Februar 1831 zu Eckermann: „Ich frage nicht, ob dieses höchste Wesen Verstand und Vernunft habe, sondern ich fühle, es ist der Verstand und die Vernunft selber. Alle Geschöpfe sind davon durchdrungen, und der Mensch hat davon so viel, daß er Teile des Höchsten zu erkennen vermag." Schopenhauers Weltwille und Goethes Weltvernunft sind zu einer Synthese zu vereinigen, jedoch so, daß der Wille das Primäre ist. Und hier erledigt sich Schopenhauers Atheismus. Ist das Weltprinzip vernunftlos, irrational, so ist der Gottesbegriff ausgeschaltet. Ist der Weltwille vernünftig, so ist der Theismus eine notwendige Vorstellung, mag im übrigen seine Formulierung lauten, wie sie will, mag man die Analogie der Persönlichkeit für diesen Weltwillen zulassen oder nicht. Auf dem Wege zum Theismus fanden wir Schopenhauer selbst, als ihm von der Höhe der Weltverneinung die Welt zu einer Heilsordnung wurde. Auch hier verweise ich auf Wundts System der Philosophie, der die Gottesvorstellung als eine notwendig mit der Entwickelungsphilosophie verbundene Idee darstellt. Aber dieser Gott läßt sich nicht in Formeln fassen. Wir können in

der Philosophie nur den Ort bezeichnen, wo sich religiöse Stimmungen und Gefühle und Ergänzungen entwickeln können, niemals kann die Philosophie für diese Gefühle eine adäquate Form, einen begrifflichen Ausdruck geben. Darum irrt Schopenhauer, wenn er in der Religion nur eine Volksmetaphysik, nur Wahrheit im Gewand der Lüge sehen wollte. Gerade seine Philosophie, die die Tür, die aus der Welt führt, uns zeigt, ohne sie öffnen zu können, noch auch sagen zu können, was dahinter ist, fordert eine gefühlsmäßige Ergänzung und Fortbildung durch religiöse Vorstellungen, gerade sein Weltbild ist im letzten Sinne schon unter religiösem Gesichtswinkel betrachtet. Je mehr seine Philosophie metaphysisch ist, um so mehr entfernt sie sich von der Wissenschaft, um so mehr wird sie ein Glauben, um so mehr nähert sie sich der Religion. Volkelt hat recht: „Namentlich der überschwengliche Ausblick, den Schopenhauer am Schlusse seines Systemes, dort, wo die Verneinung des Willens zum Leben eingetreten ist, eröffnet, muß jede verwandt gestimmte Seele geradezu auffordern, sich dem großen Geheimnis des letzten Hintergrundes der Dinge gefühlsmäßig zu nahen. So kommt also im Hinblick auf die Entwickelung der religiösen Gefühle außerhalb der kirchlichen Religionen dem Weiterwirken der Philosophie Schopenhauers keine geringe Bedeutung zu."

Das Moralprinzip. Schopenhauer und Nietzsche.

Die Einwände gegen Schopenhauers Lehren sind außerordentlich zahlreich. Die wichtigsten sind gestreift. Viele sind nur im Kreise der Fachphilosophen mit Erfolg zu erörtern. Andere, z. B. die Einwürfe gegen seinen erkenntnistheoretischen Idealismus, treffen die Kantische Philosophie und sind nur in größeren, geschichtlichen Zusammenhängen darzustellen. Wieder andere Einwürfe treffen paradoxe oder eigenwillige Einzelurteile. Sie betreffen peripherische Fragen und können unerörtert bleiben, da jeder Leser ohnehin hier die erforderliche Korrektur vornimmt. Aber ein Hauptpunkt seines Systemes hat durch einen modernen Denker eine fundamentale Umwertung erfahren: ich meine die Antithese Nietzsches und Schopenhauers. Und da dieser Gegensatz in modernen und modernsten Geistesströmungen unseres Kulturlebens deutlich bemerkbar wird, so darf dieser Punkt nicht übergangen werden. Wir kennen Nietzsche als einen Jünger

Schopenhauers, dieser ward ihm zum Erzieher, er steht in der ersten Periode seines Schaffens im Banne Schopenhauers. Schon in seiner zweiten, der positivistischen Periode beginnt die Kritik Schopenhauers. Schopenhauer hatte, um die Verantwortlichkeit zu retten, unsere Freiheit in unser Sein gelegt, sie war ihm eine transzendentale Freiheit geworden. Nietzsche lehrt nun: niemand ist für seine Taten verantwortlich, niemand für sein Wesen, richten ist so viel als ungerecht sein. Dies gilt auch, wenn das Individuum sich selbst richtet. Es gibt keine sittliche Freiheit. Auch das Fundament der Schopenhauerschen Moral wird erschüttert: Mitleid ist nicht sittlich, sondern unsittlich: „wahrlich ich mag sie nicht, die Barmherzigen, zu sehr gebricht es ihnen an Scham." „So seid mir gewarnt vor dem Mitleiden." Man kann nun Äußerungen Nietzsches häufen, in denen er dem Schopenhauerschen Moralideal der Nächstenliebe und Verneinung des Willens zum Leben den brutalen Egoismus des Individuums als höchste wahre Moral entgegenstellt. Es ist dann sehr leicht, über den Immoralisten und Egoisten sich zu entrüsten. Und doch liegt in dieser Antithese gegen Schopenhauer ein berechtigter Kern. Daß der schrankenlose Egoismus Nietzsches freilich keine höhere Moral ist, ja unter den Begriff der Moral überhaupt nicht fällt, bedarf keines Beweises. Aber daß er nur das aus dem Selbst und seinen Gesetzen sich Ergebende als moralisch anerkennen will, daß er den Wert der Persönlichkeit und des Individuums betont, daß er die Kultur im Sinne von Selbstbefreiung des Individuums faßt, daß ihm nicht mehr die Errungenschaften der Technik und des modernen Staates die Kultur sind, sondern daß die Kulturaufgabe es ist, das tiefste Selbst heraufzuführen und in der Lebensweise, im Denken und Handeln darzustellen, das alles sind wertvolle Gedanken, die bei der Beurteilung Schopenhauers und seiner Verneinung des Selbst wohl beachtet sein wollen. Darin aber ist Nietzsche ein Schüler Schopenhauers geblieben, daß er das Selbst des Menschen im dunkeln, vernunftlosen Lebensdrange sieht. Ein Selbst sein kann dann nur heißen: seinen Willen durchsetzen. Nicht gut und böse ist mehr der Wertunterschied, sondern stark und schwach. Schopenhauer verneint diesen blinden Trieb, Nietzsche bejaht ihn. Schopenhauer hatte damit den Wert der Kultur gering geschätzt. Nietzsche will eine neue Kultur aufbauen auf der Bejahung dieses individuellen, vernunftlosen Willens.

Die Fehlerquelle ist bei beiden dieselbe: sie schalten das Vernunftprinzip aus. Leugnet man aber eine über das Individuum hinausgreifende Vernunft, leugnet man einen sich verwirklichenden Weltzweck, so kann man keinen haltbaren Kulturbegriff schaffen, man erhält ein Chaos einander bekämpfender und vernichtender Willensbestrebungen. Solch Chaos ist nach Schopenhauer die Welt, solch Chaos soll sie nach Nietzsche im letzten Sinne werden. Schopenhauer verneint diese Welt, Nietzsche bejaht sie. Aus gleichen, an sich falschen Voraussetzungen ziehen sie entgegengesetzte Konsequenzen. Schopenhauer ist hier der tiefere, weil er der selbstverständlichen Tatsache gerecht wird, daß der selbstische Wille zur Macht niemals moralisch sein kann. Nietzsche und Schopenhauer fordern beide als Ergänzung einen Standpunkt, der der Vernunft in der Weltentwickelung und in der Kultur gerecht wird. Schopenhauer war glücklicherweise, wie wir sahen, inkonsequent genug, etwas wie ein Vernunftprinzip nachträglich anzuerkennen.

Schopenhauers Bedeutung.

Schopenhauer hat die Welträtsel nicht gelöst. Er hat die letzten Fragen zu beantworten abgelehnt. Er hat in seinem Weltbilde bedeutende Tatsachen ausgeschaltet: die Weltgeschichte und die Entwickelung. Er hat uns für die Kulturbewegung, für staatliches und soziales Leben keine Richtlinien und keine starken Impulse gegeben. Sein Versuch, die Welt aus einem unvernünftigen Drange zu erklären, ist gescheitert. Seine Moral mit der Verneinung unseres Selbstes wird dem Tatbestande des moralischen Handelns nicht gerecht, und so fordert seine Moral als ihr extremes, ebenso einseitiges Gegenbild Nietzsches Unmoral heraus.

Wir haben die starken Wahrheitsmomente seiner Philosophie kennen gelernt. Sie hat uns tief ergriffen. Wir können ihn, wenn wir ihn zu Ende gehört, niemals wieder vergessen. Wir werden nicht mit Richard Wagner sagen: „es könne nach dem Stande unserer jetzigen Bildung nichts anderes empfohlen werden, als die Schopenhauersche Philosophie in jeder Beziehung zur Grundlage aller ferneren geistigen und sittlichen Kultur zu machen"; aber wir sind überzeugt, daß der Philosoph nicht nur in Einzelheiten seiner Lehre unvergänglichen Wahrheitsgehalt in bleibenden Formen ausgeprägt hat, nicht nur, daß er

eine eigentümliche Widerspiegelung eines kulturell bedeutsamen Zeitalters ist, nicht nur, daß er das philosophische Denken vergangener Jahrzehnte beherrscht hat und mit unvergänglichen Zügen die Eigenart seines Geistes einem Zeitalter aufprägte, sondern er ist uns die klassische Ausprägung eines großen Menschentypus, er hat viele Seiten unseres Lebens am klarsten dargestellt und am tiefsten von ihnen geredet. Er steht als ein Gewissensschärfer und Bußprediger vor uns. Er warnt uns, wenn wir in Weltfreudigkeit und Optimismus dem Leichtsinn und der Oberflächlichkeit verfallen oder uns über den bitteren Ernst des Lebens täuschen wollen. Er vertieft unser Leben, indem er es uns als Aufgabe vor die Seele stellt, er zerstört Illusionen und eitlen Wahn, er erweckt in uns Sehnsucht nach dem Heiligen und läßt uns das hohe Geheimnis spüren, das wir hinter der Welt der Erscheinung ahnen und verehren sollen. Er weckt in uns das metaphysische Bedürfnis und läßt uns nicht in seichte Empirie verfallen, weder in der Kunst, noch in der Philosophie, noch im Leben. So wird er, wie er selbst sagt, uns zu einem Wegweiser, der uns die Tür zeigt, die aus dieser Welt führt. Vielen ist er noch mehr gewesen, vielen kann er noch mehr werden. Das ist Sache des Glaubens. So wird er uns allen zu einer Aufgabe. Mögen wir seine Lehre für das erlösende Evangelium halten oder in ihr nur eine Meinung sehen, gleichwertig mit vielen anderen, vorübergehen wird keiner an ihm dürfen, der die in unserer Kultur- und Geistesgeschichte wirksamen Kräfte kennen will, um dann seinen Standpunkt zu wählen, nicht nach den Zufälligkeiten der Geburt und Erziehung, sondern nach ernster Prüfung der geschichtlich gewordenen Weltanschauungen.

Schopenhauer hat von abgekürzten Darstellungen seines Systemes gering gedacht. Er sagt: „nur von ihren Urhebern selbst kann man die philosophischen Gedanken empfangen; daher hat, wer sich zur Philosophie getrieben fühlt, die unsterblichen Lehrer derselben im stillen Heiligtum ihrer Werke selbst aufzusuchen". Fraglos hat Schopenhauer in diesem Urteil recht. Wer versucht, die Lebensfülle seiner Gedanken auf engem Raum darzustellen, fühlt das mit Beschämung. Und doch hat der alternde Schopenhauer selbst die Evangelisten und Apostel seiner Lehre angespornt, den Ruhm des Meisters zu verbreiten. Nicht als Apostel seiner Lehre wollten wir hier von ihm reden, sondern

wir wollten versuchen, für Fragen der Weltanschauung Interesse zu erregen, indem wir ein Weltbild nachzuzeichnen versuchten, das einer der Größten mit Künstlerhand gezeichnet hat. Wir leben in einer Zeit, in der der Menschengeist, übersättigt von den bunten Bildern der Außenwelt, seinen Blick wieder ins Innere des Herzens lenkt. Wer die moderne Kunst und Literatur beachtet, kann diese Tatsache nicht verkennen. Möchte unter den vielen Stimmen, die da unser Gehör fordern, auch die Stimme Schopenhauers gebührend beachtet werden. Er hat uns noch viel zu sagen.

Willst du, Freund, die erhabensten Höhn der Weisheit ersliegen?
Wag es auf die Gefahr, daß dich die Klugheit verlacht.
Die Kurzsichtige sieht nur das Ufer, das dir zurückflieht,
Jenes nicht, wo dereinst landet dein mutiger Flug.

Anmerkungen.

Ich zitiere:

Arthur Schopenhauers sämtliche Werke in sechs Bänden. Herausgegeben von Eduard Grisebach. Leipzig, Philipp Reclam jun. (W. I—VI).

Arthur Schopenhauers handschriftlichen Nachlaß. Aus den auf der Königl. Bibliothek in Berlin verwahrten Manuskriptbüchern herausgegeben von Eduard Grisebach. Leipzig, Philipp Reclam jun. (W. N. I—IV).

Schopenhauers Briefe an Becker usw. Herausgegeben von Eduard Grisebach. Leipzig, Philipp Reclam jun.

Erste Vorlesung.

Wilhelm Gwinner: Arthur Schopenhauer, aus persönlichem Umgang dargestellt. Leipzig 1862, F. A. Brockhaus. Zweite umgearbeitete Auflage unter dem Titel: Schopenhauers Leben, ebenda 1878.

Ernst Otto Lindner: Arthur Schopenhauer; und Julius Frauenstädt: Memorabilien, Briefe und Nachlaßstücke. Berlin 1862, A. W. Hayn.

Nietzsche: Schopenhauer als Erzieher (1873—76). Ges. Werke, Bd. 1.

Kuno Fischer: Schopenhauers Leben, Werke und Lehre. Zweite neu bearbeitete Auflage. Heidelberg 1898, Carl Winter.

Derselbe: Der Philosoph des Pessimismus, ein Charakterproblem, ebenda 1897.

Eduard Grisebach: Schopenhauer, Geschichte seines Lebens. Berlin 1897, Ernst Hofmann & Co.

Johannes Volkelt: Arthur Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube. Zweite Auflage. Stuttgart 1901, Fr. Frommann.

P. J. Möbius: Schopenhauer. Leipzig 1904, Johann Ambrosius Barth.

Zweite Vorlesung.

Aufgabe der Philosophie W. I, § 15, W. II. S. 184 ff., Kap. XVII über das metaphysische Bedürfnis des Menschen W. V. 1 ff.; über Philosophie und ihre Methode W. N. IV. 1 ff.: über Philosophie und ihre Methode. Philosophie und Religion: W. I. 417, W. II. 186 ff., W. V. 338 ff. ff., über Religion. W. N. IV. 14, 236 ff. Philosophie und Naturwissenschaft: W. I. 63 ff., II. 206 ff. Die richtige und falsche Methode der Metaphysik: W. I 545 f., W II. 197 ff., W. V. 25, W. N. IV. 1 ff. Die Welt als Vorstellung: W. I., Buch 1, der Welt als Vorstellung erste Betrachtung. W. II. 9 ff.

Ergänzungen zum ersten Buch. W. III. 15: der Satz vom zureichenden Grunde. W. IV. 15. Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen. Die Empfindung: W. II. 36ff., W. III. 64ff., W. VI. 22. Raum und Zeit: W. I. 39ff., W. II. 44ff., W. III. 41ff., W. III. 149, vgl. am besten Deußen: Elemente der Metaphysik. 27ff. Die Kausalität: W. I. 43ff., W. II. 48ff., W. III. 47ff. Der Irrtum der übrigen metaphysischen Systeme: W. II. 25ff., W. I. 62ff. Traum und Wirklichkeit: W. I. 49ff., W. IV. 262ff. Verstand und Vernunft: W. I. 94ff., W. II. 82ff., W. III. 127ff. Das Lachen: W. I. 101ff., W. II. 106ff. Das Wissen: W. I. 94ff., 103ff. Die Unvollkommenheiten des Intellektes. W. II. 158ff., W. V. 58ff.

Dritte Vorlesung.

Die Welt als Wille: W. I, Buch II, W. II, Kap. 18—28, W. III. 180, über den Willen in der Natur. Der Wille und das Ding an sich: W. I. 163ff., W. II. 227ff. Der Primat des Willens: W. II, Kap. 19. Der Urwille: W. I. 215ff. Die Objektivationen des Willens: W. I. 175ff. ff., W. II, Kap. 20, W. III. 181ff., über den Willen in der Natur. Lamarck und Schopenhauer: W. III. 242ff. Der Wille zum Leben: W. II. Kap. 28. Aphorismen zur Lebensweisheit: W. IV. 353ff.

Vierte Vorlesung.

Die Platonische Idee, das Objekt der Kunst: W. I. 233ff., drittes Buch, W. II. 427ff., Kap. 29, W. V. 439ff., Kap. 19. Das Wesen des Genies: W. II. 86f., 329ff., 442ff., Kap. 31 vom Genie. W. N. IV. 101ff. Der ästhetische Genuß und das Erhabene: W. I. 170ff. Das Reizende: W. I. 279. Das Schöne. W. I. 280ff. Stufenreich der Künste: W. I. 286ff. Die Poesie: W. I. 321ff., W. II. 497ff. Die Musik: W. I. 337ff., W. II. 524, Kap. 39 zur Metaphysik der Musik. W. V. 455. Das Leiden dieser Welt: W. I. 401ff., W. II. 674ff., Kap. 46 von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens. W. III. 591, W. V. 303ff., Kap. 12. Nachträge zur Lehre vom Leiden der Welt. W. N. IV. 197ff., Kap. 11, zur Lehre vom Leiden der Welt. Metaphysik der Geschlechtsliebe: W. II 623, Kap. 44.

Fünfte Vorlesung.

Die Grundprobleme der Ethik: W. III. 345ff. I über die Freiheit des Willens, W. III. 383ff., II über die Grundlage der Moral, W. III. 485. Das Gewissen: W. III. 550ff., W. III. 572ff. Der Egoismus: W. I. 428ff., W. II. 706ff., W. III. 577, § 14. Antimoralische Triebfedern. Das Kriterium moralischer Handlungen:

W. III. 584 ff. Das Mitleid: W. I. 481 ff., W. III. 589 ff. Bejahung und Verneinung: W. I. 422 ff., W. II. 668, Kap. 45. Von der Bejahung des Willens zum Leben. W. V. 326 ff., Kap. XIV. Nachträge zur Lehre von der Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben. Unsterblichkeit: W. II. 542 ff., Kap. 41 über den Tod und sein Verhältnis zur Unzerstörbarkeit unseres Wesens an sich. W. V. 276 ff., Kap. X. Seelenwanderung: W. II. 590 ff., W. V. 285 ff. Leiden und Schuld: W. II. 683. Schleier der Maja: W. I. 453 ff., W. II. 708. Motiv und Quietiv: W. I. 399 ff. Askese: W. I. 487 ff. Der Heilige: W. I. 502 ff., W. II. 750 ff. Der Selbstmord: W. I. 510 ff., W. V. 320, Kap. XIII über den Selbstmord. Die Möglichkeit der Wiedergeburt: W. I. 515 ff. Briefe. S. 92 ff. Schopenhauers Religionsphilosophie: W. II. 186 ff., W. V. 338 ff., Kap. XV. W. N. IV. 236. über Religion. Islam und Judentum: W. II. 712, W. IV. 151 f., W. V. 397. Das Christentum: W. I. 519 ff., W. II, 725 ff., 735 ff., W. V. 363 ff., W. N. IV. 257 ff. Der Theismus: W. I. 647 ff., W. II. 410 ff., W. IV. 128 ff., W. N. IV. 236 ff. Der Pantheismus: W. V. 111 ff., Kap. V einige Worte über den Pantheismus.

Sechste Vorlesung.

Schopenhauers Stellung in der Geschichte der Philosophie: W. IV. 155, § 14, W. N. IV. 338 ff. Fichte, Schelling, Hegel, vgl. Kuno Fischer: Geschichte der Philosophie; zu Herbart: Herbart: Kleine Schriften, Bd. III, 504 ff. Schopenhauers Briefe S. 169 ff. Erdmann: Geschichte der Philosophie II. 514 ff. Der geniale Schriftsteller: W. V. 530 ff., Kap. XXIII über Schriftstellerei und Stil. Der Philosoph des Pessimismus: vgl. IV. Vorlesung: das Leiden dieser Welt. Fischer: Schopenhauer 515 ff. Volkelt: 211—258. Schopenhauer und die Frauen: W. V. 648, Kap. XXVII über die Weiber. Briefe S. 230; vgl. Vorlesung IV. die Metaphysik der Geschlechtsliebe. Schopenhauer und das Problem der Entwickelung: vgl. Vorlesung III. Die Willensobjektivationen: W. V. 471 ff., W. II. 515 ff., Kap. 38 über Geschichte. Treitschke: Politik I 9 f. Fischer a. a. O. 503 ff. Volkelt a. a. O. 242.



Druck von B. G. Teubner in Dresden.

Am sausenden Webstuhl der Zeit. Übersicht der Wirkungen der Entwicklung der Naturwissenschaften und der Technik. Von Launhardt, Geh. Reg.-Rat, Professor an d. Techn. Hochschule zu Hannover. Mit vielen Abbildungen.

Ein geistreicher Rückblick auf die Entwicklung der Naturwissenschaften und der Technik, der die Weltwunder unserer Zeit verdankt werden.

Die Metalle. Von Prof. Dr. K. Scheid. Mit 16 Abbildungen.

Behandelt die für Kulturleben und Industrie wichtigen Metalle nach ihrem Wesen, ihrer Verbreitung und ihrer Gewinnung.

Geschichte. Kunst- und Kulturgeschichte. Religionsgeschichte. Volkswirtschaft und Verkehrswesen. Staatswissenschaft. Geographie.

Deutsche Baukunst im Mittelalter. Von Professor Dr. A. Matthaei. 2. Auflage. Mit zahlreichen Abbildungen im Text.

Will mit der Darstellung der Entwicklung der deutschen Baukunst des Mittelalters zugleich über das Wesen der Baukunst als Kunst aufklären.

Bau und Leben der bildenden Kunst. Von Direktor Dr. Theodor Volbehr.

Führt von einem neuen Standpunkte aus in das Verständnis des Wesens der bildenden Kunst ein. Statt das Äußerliche der Kunst in ihren verschiedenen Erscheinungsformen zu schildern, zeigt Verfasser die treibenden Kräfte, die das wunderbare Gebilde „Kunst“ hervorgebracht haben, erörtert die Grundlagen der menschlichen Gestaltungskraft, zeigt, wie das künstlerische Interesse sich allmählich weitere und immer weitere Stoffgebiete erobert.

Das deutsche Drama des neunzehnten Jahrhunderts in seiner Entwicklung dargestellt. Von Prof. Dr. G. Witkowski. Mit einem Bildnis Hebbels.

Sucht in erster Linie auf historischem Wege das Verständnis des Dramas der Gegenwart anzubahnen und berücksichtigt die drei Faktoren, deren jeweilige Beschaffenheit die Gestaltung des Dramas bedingt: Kunstanschauung, Schauspielkunst und Publikum, nebeneinander ihrer Wichtigkeit gemäß.

Deutsche Städte und Bürger im Mittelalter. Von Oberl. Dr. Heil. Mit Abb.

Stellt die geschichtliche Entwicklung dar, schildert die wirtschaftlichen, sozialen und staatsrechtlichen Verhältnisse und gibt ein zusammenfassendes Bild von der äußeren Erscheinung und dem inneren Leben der deutschen Städte.

Das deutsche Volkslied. Über Wesen und Werden des deutschen Volksgesanges. Von Privatdozent Dr. J. W. Bruinier. 2. Auflage.

Handelt in schwungvoller Darstellung vom Wesen und Werden des deutschen Volksgesanges.

Das deutsche Handwerk in seiner kulturgeschichtlichen Entwicklung. Von Dr. Ed. Otto. Mit 27 Abbildungen auf 8 Tafeln.

Eine Darstellung der historischen Entwicklung und der kulturgeschichtlichen Bedeutung des deutschen Handwerks von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart.

Das Theater. Von Privatdozent Dr. Borinski. Mit 8 Bildnissen.

Läßt bei der Vorführung der dramatischen Gattungen die dramatischen Muster der Völker und Zeiten tunlichst selbst reden.

Schrift- und Buchwesen in alter und neuer Zeit. Von Prof. Dr. O. Weise. Reich illustriert. 2. Auflage.

Verfolgt durch mehr als vier Jahrtausende Schrift-, Brief- und Zeitungswesen, Buchhandel und Bibliotheken.

Die deutsche Illustration. Von Prof. Dr. Rudolf Kautzsch. Mit zahlr. Abbild.

Behandelt ein besonders wichtiges und besonders lehrreiches Gebiet der Kunst — denn „das Tiefste und Beste, was unser Volk bewegt, haben unsere Künstler in Bilderfolgen und Illustrationen ausgesprochen“ — und leistet zugleich, indem es an der Hand der Geschichte das Charakteristische der Illustration als Kunst zu erforschen sucht, ein gut Stück „Kunsterziehung“.

Jedes Bändchen geheftet 1 Mk., geschmackvoll gebunden 1 Mk. 25 Pfg.

Deutsches Frauenleben im Wandel der Jahrhunderte. Von Dr. Ed. Otto. Mit zahlreichen Abbildungen.

Gibt ein Bild des deutschen Frauenlebens von der Urzeit bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts, von Denken und Fühlen, Stellung und Wirksamkeit der deutschen Frau, wie sie sich im Wandel der Jahrhunderte darstellen.

Verkehrsentwicklung in Deutschland. 1800—1900. Sechs volkstümliche Vorträge über Deutschlands Eisenbahnen und Binnenwasserstraßen, ihre Entwicklung und Verwaltung, sowie ihre Bedeutung für die heutige Volkswirtschaft von Professor Dr. Walther Lotz.

Erörtert nach einer Geschichte des Eisenbahnwesens insbesondere Tarifwesen, Binnenwasserstraßen und Wirkungen der modernen Verkehrsmittel.

Die deutschen Volksstämme und Landschaften. Von Prof. Dr. O. Weise. Mit 26 Abbildungen.

Schildert, durch eine gute Auswahl von Städte-, Landschafts- und anderen Bildern unterstützt, die Eigenart der deutschen Gaue und Stämme.

Die Entwicklung des deutschen Wirtschaftslebens im 19. Jahrhundert. Von Prof. Dr. L. Pohle.

Gibt in gedrängter Form einen Überblick über die gewaltige Umwälzung, welche die deutsche Volkswirtschaft im letzten Jahrhundert durchgemacht hat.

Bevölkerungslehre. Von Professor Dr. M. Haushofer.

Will in gedrängter Form das Wesentliche der Bevölkerungslehre geben, über Ermittlung der Volkszahl, über Gliederung und Bewegung der Bevölkerung, Verhältnis der Bevölkerung zum bewohnten Boden und die Ziele der Bevölkerungspolitik.

Deutsches Wirtschaftsleben. Auf geographischer Grundlage geschildert von Dr. Chr. Gruber. Mit 4 Karten.

Beabsichtigt ein gründliches Verständnis für den sieghaften Aufschwung unseres wirtschaftlichen Lebens seit der Wiederaufrichtung des Reichs herbeizuführen.

Die moderne Frauenbewegung. Von Dr. Käthe Schirmacher.

Gibt einen Überblick über die Haupttatsachen der modernen Frauenbewegung in allen Ländern, schildert eingehend die Bestrebungen der modernen Frau auf dem Gebiet der Bildung, der Arbeit, der Sittlichkeit, der Soziologie und Politik und bietet einen Vergleich mit dem Frauenleben in Ländern mit nichteuropäischer Kultur.

Soziale Bewegungen und Theorien bis zur modernen Arbeiterbewegung. Von G. Maier. 2. Auflage.

Will auf historischem Wege in die Wirtschaftslehre einführen, den Sinn für soziale Fragen wecken und klären.

Die ständischen u. sozialen Kämpfe in der römischen Republik. Von Leo Bloch.

Behandelt die Sozialgeschichte Roms, soweit sie mit Rücksicht auf die die Gegenwart bewegenden Fragen von allgemeinem Interesse ist.

Mensch und Erde. Skizzen von Wechselbeziehungen zwischen beiden. Von Professor Dr. A. Kirchhoff.

Zeigt wie die Ländernatur auf den Menschen und seine Kultur einwirkt durch Schilderungen allgemeiner und besonderer Art über Steppen- und Wüstenvölker, über die Entstehung von Nationen, über Deutschland und China u. a. m.

Palästina und seine Geschichte. Sechs volkstümliche Vorträge von Professor Dr. von Soden. Mit zwei Karten und einem Plan von Jerusalem. 2. Aufl.

Ein Bild nicht nur des Landes selbst, sondern auch alles dessen, was aus ihm hervor- oder über es hingegangen ist im Laufe der Jahrhunderte.

Die Grundzüge der israelitischen Religionsgeschichte. Von Professor Dr. Fr. Giesebrecht.

Schildert wie Israels Religion entsteht, wie sie die nationale Schale sprengt, um in den Propheten die Ansätze einer Menschheitsreligion auszubilden, wie auch dies… e Religion sich verpuppt in die Formen eines Pr…

Jedes Bändchen … **n 1 Mk. 25 Pfg.**

